

**Landesbibliothek
Coburg**

1228.

B/12.

99

G r u n d r i s s
der
W i s s e n s c h a f t s l e h r e

von

I. B. S c h a d,

Doctor der Philosophie zu Jena.

Zum Behuf seiner Vorlesungen.



J e n a,
in der akademischen Buchhandlung
1 8 0 0.

G. T. H. D. 115

der

Wissenschaftliche

von

I. B. Schaff

Doctor der Philosophie zu Jena

Zum Behalt seiner Vorlesungen.



J. C. H. 115

in der ersten oder zweiten

Landesbibliothek
Coburg

Einleitung

Die Frage, ob die Philosophie ursprünglich auf eine Definition gegründet werden könne, scheint mir von grosser Wichtigkeit zu seyn; eine richtige Beantwortung derselben wirft das hellste Licht auf das Wesen der Transcendental-Philosophie. Es erhellet aus derselben deutlich, dass alle bisherige Philosophie bis auf die Erscheinung der Wissenschaftslehre den Weg des Irrthums einschlug, und dass nur der demselben entgegengesetzte zum längst erwünschten, aber durch jenen Weg schlechterdings nicht erreichbaren Ziele der philosophirenden Vernunft führe. Und durch diese Einsicht ist schon ausserordentlich viel gewonnen. Denn sollte der

neu vorgezeichnete Weg auch mit noch so vielen Schwierigkeiten verbunden seyn, so wird doch der edle, und muthvolle Wahrheitsfreund, der einmal fest entschlossen ist, sich frey zu machen von den entehrenden Banden des Irrthums, und Vorurtheils, koste es auch, was es wolle — keine Mühe scheuen, sich durch alle die Dornen, und Anstöße, die sich ihm widersetzen, hindurch zu arbeiten, und nicht zu ruhen, bis er das erwünschte Ziel der Wahrheit erreicht hat. Kein noch so scheinbarer Widerspruch kann ihn bestimmen, den Weg, den er einmal für den einzig möglichen erkannt hat, zu verlassen, und den entgegengesetzten des Dogmatismus, von dem es offenbar ist, daß er absolut nicht zum Ziele führen könne, wieder zu versuchen. Überzeugt, daß jeder Widerspruch auf dem einzig möglichen Wege zur Wahrheit nur scheinbar, oder nur durch Ausgleitung von demselben möglich sey, wird er sich einzig bestreben, theils das Mittelglied zu finden, wodurch Entgegengesetzte synthetisch vereinigt, und die scheinbaren Widersprüche gelöst werden, theils, wenn ein wahrer Widerspruch, der folglich nach den bisher aufgestellten Begriffen nicht gelöst werden kann, da ist, den Weg rückwärts zu machen, um die Spur zu finden, wo er von der durch den Anfangs- und Endpunkt bestimmten, und einzig möglichen Richtung abgewichen, und unvermerkt auf den Weg des Dogmatismus gerathen ist. Dieses Geschäft wird er unverdrossen, und ohne alle Furcht, daß der neu betretene Weg, insofern er pünktlich,

und

und ohne die geringste Abgleitung verfolgt wird, zum Irrthume führen könne, so lange fortsetzen, bis die vollkommene Harmonie der Vernunft mit sich selbst hervorgebracht ist. Auch wird ihn das *Servum imitatorum pecus*, das, beraubt alles Geistes der Selbstständigkeit, keinen Schritt thun kann ohne Treiber, und Anführer, und das über jeden einen schrecklichen Lärm erregt, der es wagt, mit Freyheit den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, und selbstständig zu gehen, nicht im geringsten irre machen, sollten sie auch ihr *anathema* wider den neu betretenen Weg in einem noch so donnernden Tone der Welt verkünden. Ist einmal bis zur Evidenz bewiesen, daß der Weg, den die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden eingeschlagen, und den die verbündeten Schreyer einer neuerlich mächtig gewordenen Parthey, getrieben durch den Namen eines berühmt gewordenen Mannes, aufs neue, nur nach einer veränderten Manier einschlagen, schlechterdings nur auf lauter Irrthümer führen könne, und daß nur der entgegengesetzte der einzig mögliche sey, der zum Ziele führet, so werden jene Schreyer schon zum voraus, noch ehe man für sich das vollkommene Vernunftsystem zu Stande gebracht hat, allen Credit verlieren, als Menschen, die in einer so wichtigen Sache, die das Interesse der ganzen Menschheit betrifft, gar keine Stimme haben können, und frühe oder spät, gebrandmarkt mit allgemeiner Verachtung, in ihrer ganzen Blöße und Geistes-Armuth da stehen werden.

den. Der jüngste Tag für das Reich der Finsterniß und des Irrthumes bricht in dem Momente an, als der einzig mögliche Weg zur Wahrheit durch irgend einen großen Geist gefunden ist, und für die übrigen, die redlich nach Wahrheit streben, kenntlich genug bezeichnet wird. Die Menschheit ist nun einmal so weit vorwärts gerückt, daß zuversichtlich vorausgesetzt werden kann, die Anzahl der redlichen Wahrheitsfreunde sey weit größer, als die der befoldeten Apostel des Irrthums, und derjenigen, deren Interesse es fodert, Finsterniß zu erhalten, und zu verbreiten.

Überzeugt nun, daß durch eine zweckmäßige Beantwortung der obigen Frage für alle, die redlich Wahrheit suchen, und aus Vorliebe für irgend ein anderes System sich selbst nicht bloß verblendet haben, sondern auch in dieser Verblendung zu bleiben fest entschlossen sind, der Weg zur Wahrheit auf eine unverkennliche Art bezeichnet werde, will ich nun jene Frage zu lösen suchen. Daraus wird nun leicht hervorgehen, wie die Menschen zum Philosophiren kommen, oder was Philosophiren sey.

I.

Ist die Philosophie ursprünglich auf
Definitionen zu gründen?

Bis auf den Urheber der Wissenschaftslehre, deren Grundlosigkeit man aber schon daraus beweisen wollte, daß ihr keine Definition als Fundament untergelegt sey, baute man die Philosophie auf lauter Definitionen. Man glaubte in eben dem Verhältniß gründlich zu philosophiren, als man von einer bestimmten Definition ausgieng, diese entwickelte, daraus lauter neue Definitionen zog, eine an die andere anreihete, und so eine ganze geschlossene Kette von Definitionen zu Stande brachte. Bey jedem Beweise bezog man sich auf eine vorhergehende Definition,

finition, und um die Richtigkeit dieser zu beweisen, berief man sich wieder auf die nächst vorhergehende, und um diese zu rechtfertigen, wieder auf die nächste, bis man endlich auf die erste zurückkam, von der man ausgegangen war. Dieses Verfahren wäre keinesweges zu tadeln, wenn nur durch die Handlung des bloßen Bestimmens, als solcher, gezeigt werden könnte, daß die erste Definition, von der man ausgeht, und die das Wesen der Philosophie selbst betrifft, Realität habe, oder daß sie nicht aus der Luft gegriffen sey; wenn nur die erste Definition, als solche, zugleich der Grund der Realität der durch sie verknüpften Begriffe wäre. Aber dies ist unmöglich. Das Definiren setzt schon etwas, *welches*, und etwas, *wodurch* es bestimmt werden soll, voraus. Wie bin ich denn zu dem Besitze des *Bestimmbaren* sowohl, als des *Bestimmenden* gekommen? Die Definition hat nur insofern *reale* Gültigkeit, als selbst die *Realität* von beyden vorausgesetzt wird. Und wie kann ich mich denn dieser Realität versichern? Durch die Definition selbst? Dies wäre der offenbarste Zirkel, und folglich dem Grundgesetze des Definirens zuwider. Es muß also nothwendig über die Definition hinaus gegangen werden, um die reale Gültigkeit der Definition zu begründen. Dieser Grund kann nicht wieder eine Definition seyn, weil von ihr dasselbe gilt, und man auf diesem Weg nie zu einer absolut ersten Definition kommen könnte, welches doch gefodert wird.

Keine

Keine Definition ist möglich ohne zwey Begriffe, die einander entgegengesetzt, und zugleich einander gleichgesetzt werden müssen. Denn soll etwas bestimmt werden, so muß es an ein anderes gehalten werden. Es ist unmöglich, daß etwas einzeln, ohne Verhältniß gegen ein anderes bestimmt werden könne. Jede mögliche Bestimmung ist ein Verhältniß irgend eines Etwas zu einem andern Etwas. Also in jeder Definition müssen zwey Begriffe seyn, die an einander gehalten werden müssen. Eben daraus folgt, daß sie ursprünglich einander entgegengesetzt seyn müssen. Aber als Entgegengesetzte heben sie sich einander auf; sie können folglich nicht zusammen gedacht werden, wie sie doch sollen. Es ist also noch ein Drittes nothwendig, wodurch die Entgegengesetzten einander gleich gesetzt werden. Das Dritte muß aber nothwendig etwas Höheres seyn, als ein bloßer Begriff, wenn von der ursprünglichen Bestimmung, von welcher alle möglichen Bestimmungen abhängen sollen, die Rede ist. Denn ist es ein bloßer Begriff, so muß nach seinem Grunde gefragt werden; und wenn dieser wieder ein bloßer Begriff ist, so fodert er wieder einen Bestimmungsgrund, und so ins Unendliche, ohne daß man je auf ein festes Fundament kommt, das sich selbst trägt. Das Dritte also, wodurch die in der Fundamentaldefinition zu bestimmenden Begriffe gleichgesetzt werden müssen, muß etwas seyn, das nicht bloß *ist*, sondern absolut *seyn soll*, das folglich gesetzt wird ohne allen Grund.

Die

Die Philosophie muß vor allen die Realität definiren, was jeder Definition, insofern sie reale Gültigkeit haben soll, zum Grunde liegt, construiren; und nur dann *kann* und *muß* sie auf Definitionen bauen. Die Realität und Haltbarkeit der Baumaterialien muß vor allem Versuche des Bauens, welches in der Theorie nichts anders, als ein Definiren, ist, sicher gestellt seyn, wenn nicht alles, was man zusammen fügen will, noch unter der Hand auseinander fallen soll. Ist das Recht, und die einzig mögliche Art zu definiren, und das, was einer Definition fähig ist, einmal unerschütterlich fest begründet, dann ist die Definition das einzige Mittel, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen.

Wenn nun aus dem Philosophiren eine Wissenschaft, die Philosophie heißt, entstehen soll, so muß das, was das Wesen der Philosophie ausmacht, folglich alles, was zur Philosophie gehört, systematisch, das heißt, nach bestimmten Begriffen, deren jeder seinen bestimmten, einzig möglichen Platz hat, aufgestellt seyn. Diese genaue Bestimmung der Begriffe sowohl in Rücksicht auf ihren Inhalt, als auch auf die einzig mögliche Stelle, die jeder einzunehmen hat, ist nur durch richtige, und scharf bestimmte Definitionen möglich.

Wenn also behauptet wird, daß die Philosophie nicht ursprünglich auf irgend eine Definition gegründet werden könne, so ist dies nicht so zu verstehen,
als

als wenn die Philosophie gar nichts mit Definitionen zu thun hätte, als wenn sie ein Aggregat von willkürlichen Voraussetzungen, und bunt unter einander geworfenen Sätzen wäre. Nein die Philosophie fordert zur Errichtung eines vollständigen, und vollkommenen Systemes des menschlichen Geistes nothwendig Definitionen im strengsten Sinne. Ohne Definitionen ist gar kein System, also auch nicht das System des menschlichen Wissens überhaupt möglich.

In jeder Wissenschaft wird nothwendig, wenn man systematisch zu Werke gehet, von einem Grundbegriffe ausgegangen. Dieser Grundbegriff muß vor allen auf das schärfste bestimmt seyn, so, daß er gar nicht mit einem andern verwechselt werden kann, und dann die nöthigen Folgen daraus deducirt werden können. Denn aus etwas Unbestimmten kann nichts Bestimmtes geschlossen werden. Wer ohne einen bestimmten Grundbegriff, oder ohne Definition, irgend eine Wissenschaft errichten will, der kennt den Charakter der Wissenschaft, als solcher, nämlich ihrer Form nach, nicht. Die wissenschaftliche Behandlung irgend eines Gegenstandes fordert einen bestimmten, und nothwendigen Zusammenhang. Der Zusammenhang der Vorstellungen, wodurch ein Gegenstand erschöpft werden soll, wird nur bestimmt, und nothwendig durch einen Grundbegriff, der selbst bestimmt gedacht werden muß. Nur aus der Bestimmung des Grundbegriffes läßt sich
ersehen,

ersehen, was in das Ganze der Vorstellungen, die den Inhalt der Wissenschaft ausmachen, aufgenommen, und was ausgeschlossen werden soll. Wenn z. B. der Rechtslehrer den Begriff des Rechts wissenschaftlich behandeln will, so muß er vor allen diesen Begriff genau bestimmen. Er muß untersuchen, welche Merkmale zu diesem Begriffe wesentlich gehören. Der Begriff von Recht ist der Gegenstand, den er wissenschaftlich zu behandeln, sich vorgesetzt hat. Ist nun dieser Gegenstand nicht von allen übrigen durch eine scharfe Gränzlinie vermittelt einer Definition getrennt, so wird er nie eine Rechtswissenschaft im eigentlichen Sinne zu Stande bringen. Denn er wird unvermeidlich Gegenstände in die Sphäre seiner Wissenschaft hineinziehen, die nicht dahin gehören. Wenn er z. B. den Begriff von Recht in dem bloß *rechtlichen* Sinne von dem in *moralischen* Sinne nicht genau trennt, so, daß der erstere mit dem letzteren nicht verwechselt werden kann, so wird er die Rechtslehre mit der Moral vermischen. Und so wird ihm durch seine Behandlung nicht eine eigne, besondere, individuelle Wissenschaft, kein System von Vorstellungen, die sich nur auf *Einen* Gegenstand beziehen, sondern es wird ihm ein regelloses Gemische von zwey, von einander wesentlich verschiedenen Wissenschaften, entstehen. Eben so ist die bloße Vernunftreligion von der geoffenbarten wesentlich verschieden. Wer daher ein System der geoffenbarten Religion zu Stande bringen will, der muß von dem genau bestimmten Begriffe, oder

oder einer schulgerechten Definition der Offenbarung ausgehen. Thut er das nicht, so wird er von Zeit zu Zeit in das Gebiet der Vernunftreligion hinübergleiten, und nothwendig in Widersprüche gerathen. Und so ist es mit allen Wissenschaften beschaffen. Jede besondere Wissenschaft hat nur *Ein* Objekt, das, wenn es wissenschaftlich behandelt werden soll, vor allen genau bestimmt werden muß, so, daß es von allen übrigen hinreichend unterschieden werden kann. Es müssen die Merkmale, die ihm wesentlich, und eigen sind, zuvor bestimmt seyn. Diese Bestimmung der ursprünglichen Merkmale macht die Grundlage aus, worauf fortgebaut werden muß, bis das Ganze zu Stande kommt. Diese Merkmale werden so lange fort zergliedert, bis man nichts weiter zergliedern kann. Die Zergliederung ist aber dann geschlossen, wenn man wieder auf den Punkt zurückkommt, von dem man ausgegangen ist. In der ganzen Darstellung der Wissenschaft darf kein Begriff, und folglich kein Satz vorkommen, der nicht unmittelbar durch den vorhergehenden bestimmt wäre, und durch ihn seine Stelle erhalten hätte; keiner, der dem Grundbegriffe, von dem man ausgehet, fremd, oder zufällig wäre. Nur so kann ein System von Vorstellungen, die sich auf einen vorausgesetzten Grundbegriff beziehen, und durch ihn bestimmt sind, entstehen. Das System ist vollendet, wenn der Grundbegriff ganz erschöpft ist, und dieser ist erschöpft, wenn alle Bedingungen, unter welchen er möglich ist, dargestellt sind, und
wenn

wenn die letzte Bedingung wieder auf den Grundbegriff unmittelbar zurückführet.

Aus dem bisher gefagten folgt nun, daß jede Wissenschaft von einer Definition ausgehen müsse, wenn nicht statt *Einer* Wissenschaft ein Wirrwarr von Sätzen, die zu verschiedenen Wissenschaften gehören, entstehen soll. Wie läßt sich nun behaupten, daß die Philosophie, die doch die Wissenschaft alles Wissens seyn soll, nicht auf eine Definition *ursprünglich begründet* werden dürfe? Dies scheint ein offener Widerspruch zu seyn. Wie ist dieser zu lösen?

Es ist ein großer Unterschied zwischen *Grund* und *Bedingung*, der von den meisten Philosophen übersehen, und wodurch gerade der Grund zu allen den Widersprüchen gelegt wird, in welche sich die philosophirende Vernunft von jeher verwickelt hat. Man verwechselt den einen Begriff mit dem andern, da doch beyde wesentlich verschieden sind. Eine genaue Bestimmung dieses wichtigen Unterschiedes und Anwendung desselben auf die vorliegende Frage wird hinreichend seyn, den scheinbaren Widerspruch gründlich zu lösen. Wir gehen daher an dieses Geschäft.

Unter *Grund* wird gedacht das Princip der *Wirklichkeit*, unter *Bedingung* aber das Princip der bloßen *Möglichkeit*: Oder, Grund kann vorgestellt
wer-

werden als die *wirkende* Ursache, und Bedingung als die *passive* Ursache, die der wirkenden nicht vorausgesetzt, sondern zu derselben nur *hinzuge-dacht* werden muß, wenn irgend ein Produkt als *wirklich* gedacht werden soll. Keines bestimmt einseitig das andere; sondern beyde müssen als synthetisch vereinigt gedacht werden. Das Ich muß sich nothwendig bey allen seinen Wirken als die *wirkende* Ursache, als das Princip der Wirklichkeit ansehen; aber es ist eben so gezwungen, zu diesem Princip noch ein anderes, als die *passive* Ursache der Wirklichkeit hinzuzudenken; und dieses ist das, worauf gewirkt wird, die Materie. Die Materie ist die *Bedingung*, nicht der *Grund* des Wirkens. Die wirkende Kraft kommt nicht durch die Materie in das Ich; diese muß vielmehr absolut, das heißt, unabhängig von der Materie, gesetzt werden, wenn gewirkt werden soll. Aber *dass* die wirkende Kraft sich *äußern* könne, muß etwas gedacht werden, worauf gewirkt wird, als *passive* Ursache des Wirkens. Die wirkende Kraft ist daher *bedingt* durch die Materie, aber nicht durch dieselbe *begründet*. Man setze einen Tonkünstler, der irgend ein Instrument meisterhaft spielen kann. Niemand, der bey Verstande ist, wird den Grund der Harmonie in das, an sich todte, Instrument setzen; dieses ist nur die Bedingung derselben, die *passive* Ursache: nur der Geist des Tonkünstlers ist der Grund, die *wirkende* Ursache der Harmonie. Wenn man daher die dadurch hervorgebrachte Harmonie erklären will, so

so wird man ganz gewiss nicht die Erklärung von dem Instrumente, sondern von dem Künstler anfangen, ob man gleich das Instrument nicht dabey ausschließt, das heisst: man setzt den Geist des Künstlers als *Grund*, und das Instrument als *Bedingung* der zaubervollen Harmonie. Man sagt nicht: dieses Instrument spielt sehr schön, sondern: der Künstler spielt dasselbe sehr schön. Um sich die Harmonie erklären zu können, setzt man beydes, den Künstler, und das Instrument zugleich als Ursache, aber in einem verschiedenen Sinne. Die eine Ursache wird als *wirkend*, die andere als *passiv* gedacht.

Wir wollen nun den so eben gegebenen Unterschied anwenden auf die Philosophie, und die von der Philosophie verschiedenen Wissenschaften, und versuchen, ob wir den obigen Widerspruch lösen können. Unsere Behauptung war, dass ausser der Philosophie jede Wissenschaft von einer Definition anfangen, und darauf begründet werden müsse, dass hingegen dieses nicht statt haben könne in Rücksicht auf Philosophie.

Jede Wissenschaft ausser der Philosophie setzt das Denken, oder das bestimmte Bewusstseyn — denn jedes Denken ist ein bestimmtes Bewusstseyn — schon als Thatfache voraus. Keine Wissenschaft ausser der Philosophie fragt nach der Möglichkeit des Denkens. Jede ist schon im Besitze desselben, und
begnügt

begnügt sich mit dem bloßen Besitze desselben, ohne zu fragen, wie sie zu demselben gekommen sey. So wie jede Wissenschaft das Denken, als eine bestimmte Handlungsweise des menschlichen Geistes voraussetzt, muß sie auch die Gegenstände des Denkens voraussetzen.

Jede einzelne Wissenschaft setzt sich nun zum Ziele, irgend einen Gegenstand, dessen Realität sie schon voraussetzt, systematisch zu bestimmen, das heißt, die wesentlichen Merkmale desselben in einer Definition darzustellen, und dann dieselben so lange zu entwickeln, bis der Begriff vollständig erschöpft ist. Die Definition, von der ausgegangen wird, ist hier anzusehen, als das Fundament, auf welches das Ganze aufgeführt wird — als der Grundsatz der Wissenschaft. Aber dieses Fundament ist nicht absolut, d. h. es setzt etwas anderes voraus, worauf es selbst ruhet. Dieses andere kann bloß durch die Philosophie begründet seyn; denn hier muß erst untersucht werden, ob der aufgestellte Grundbegriff, ob der Gegenstand, der in der besondern Wissenschaft systematisch zergliedert wird, Realität habe, oder nicht. Keine einzige besondere Wissenschaft außer der Philosophie kann die Realität ihres Objektes, oder ihres Grundbegriffes beweisen. So wie sie dieses thut, geräth sie in das Gebiet der Philosophie, und hört folglich auf, eine von der Philosophie getrennte, abgeleitete Wissenschaft zu seyn. Denn will sie die Realität ihres Gegenstandes, und des

Grundbegriffes davon gründlich beweisen, so wird sie zuletzt nothwendig auf die Frage hingetrieben, wie überhaupt reale Gegenstände, oder Begriffe, denen reale Gegenstände entsprechen, möglich seyen. Und gerade dieses ist das Hauptproblem, das die Philosophie zu lösen hat.

Jede abgeleitete Wissenschaft setzt also die Realität ihres Gegenstandes voraus, ohne ihn zu beweisen; sie verweist den Beweis davon in die Philosophie. Das einzige, was sie zu thun hat, besteht darinn, daß sie ihren Gegenstand so bestimmt, daß er mit keinem andern verwechselt werden kann; und um dieses leisten zu können, müssen die Merkmale, die in der Definition angegeben sind, bis auf ihre letzten Bestandtheile zergliedert werden, so zwar, daß immer ein Begriff aus dem andern folgt, und daher kein Mittelbegriff übersprungen wird. Die Definition ist daher hier der nothwendige Bestimmungsgrund jedes einzelnen Begriffes, der in dem ganzen Systeme vorkommt, sowohl in Rücksicht auf seinen Gehalt, als auf die Stelle, die er in demselben einnimmt. Aber ob die Definition, von der ausgegangen wird, oder der Grundsatz Realität habe, muß in der Philosophie, als der Wissenschaft alles Wissens, bestimmt seyn.

Gesetzt, es sey zweifelhaft, ob irgend einem Gegenstande unsers vermeintlichen Wissens Realität zukomme, wie der Skeptiker behauptet, so würden
doch

doch die besonderen Wissenschaften aufser der Philosophie denselben Gang nehmen müssen, den sie nehmen, wenn man jene Realität voraussetzt. Die Philosophie selbst würde in diesem Falle keine Realwissenschaft, sondern blofse Logik seyn, welche von der Realität der Objekte gänzlich abstrahirt, und sie blofs problematisch setzt.

In jeder einzelnen Wissenschaft würde der Gegenstand derselben, von dessen Realität übrigens abstrahirt würde, definirt, und von dieser Definition fortgeschloffen werden müssen, bis der Begriff des Definirten erschöpft wäre. Der Skeptiker, ob er gleich die Realität aller Gegenstände des Wissens bezweifelt, kann demungeachtet die einzelnen Wissenschaften aufser der Philosophie (die ihm blofse Logik ist, und nichts weiter seyn kann, indem ihm nichts gewifs ist, als das formale Bewußtseyn,) eben so gründlich behandeln, als derjenige, der von der Realität der Gegenstände, als solcher, vollkommen überzeugt ist. Denn in der einzelnen Wissenschaft, insofern ein systematisches Ganzes von Begriffen aufgeführt wird, wird nur darauf gesehen, ob der Grundbegriff (Gegenstand der Wissenschaft) scharf bestimmt, und richtig entwickelt wird. Ob dem Grundbegriffe wirklich ein Gegenstand entspreche, wird in der Wissenschaft nicht selbst bewiesen; sondern muß zuletzt in der Philosophie bewiesen werden, wenn anders, wie der Skeptiker behauptet,

dieser Beweis nicht ganz unmöglich, also auch nicht in der Philosophie möglich ist.

Wir haben also den Grund gefunden, warum jede Wissenschaft auſſer der Philosophie von einer Definition anfangen, und warum hier die Definition als der Grund der ganzen Wissenschaft angeſehen werden müſſe. Alle Begriffe nämlich, die in der Definition aufgeſtellt werden, müſſen ihre Beſtimmung von der Definition des Gegenſtandes der einzelnen Wiſſenſchaft, als erſtem Grundſatze erhalten; die Realität des Gegenſtandes wird aber vorausgeſetzt, ohne bewieſen zu werden. Folglich hat die Definition des Gegenſtandes, als ſolche, immer nur hypothetiſche Gültigkeit. Wenn z. B. A zu einer beſondern Wiſſenſchaft erhoben werden ſoll, ſo muß A vor allen definirt werden. Es wird z. B. definirt, daß es ſey $\equiv B$. — B muß wieder definirt werden; man findet, daß es ſey $\equiv C$, und dann $C \equiv D$, u. ſ. f. bis der Begriff von A vollſtändig erſchöpft iſt. Ob aber dem Begriffe A ein wirklicher Gegenſtand entſpreche, das wird hier nicht unterſucht; ſondern man ſetzt nur, daß wenn A Realität habe, ſo müſſe es beſtimmt werden, daß es ſey $\equiv B$. So wie die Definition von A nur hypothetiſche Gültigkeit hat, ſo haben auch die übrigen Beſtimmungen z. B. von B, C, D u. ſ. w., deren Beſtimmungsgrund A iſt, auch nur hypothetiſche Gültigkeit. Folglich iſt die ganze Reihe von Definitionen in einer beſondern Wiſſenſchaft nur hypothetiſch in Rückſicht auf die Realität.

Realität der Gegenstände, auf welche sie sich beziehen.

Diese Bewandniss hat es mit allen einzelnen Wissenschaften. Sie setzen alle die Realität der Objekte, die sie zu bestimmen haben, voraus. *In ihnen* ist die Definition der letzte Bestimmungsgrund alles dessen, *was* aufgestellt, und der Ordnung, und Form, *wie* es aufgestellt wird.

Aber so ist es nicht in der Philosophie. Diese kann die Realität keines einzigen Objectes, als solchen, voraussetzen, und gemäß dieser Voraussetzung sich nur damit begnügen, das Object, das vorausgesetzt wird, zu definiren. Das Object der Philosophie ist, ursprünglich gar keines zu haben, und jedes mögliche Object erst zu produciren, oder zu zeigen, wie ursprünglich ein Object überhaupt, und dann jedes Object entstehe. Die Philosophie bildet nicht bloß, wie jede andere Wissenschaft, die Objecte, die schon da sind,— nach (definirt sie), sondern sie muß die Objecte erst schaffen, ehe sie dieselben bestimmen kann. Sie zeigt, daß nur insofern die Objecte richtig nachgebildet (definirt) werden können, als sie ursprünglich durch den menschlichen Geist ihrem Gehalt, und ihrer Form nach, producirt, d. h. geschaffen werden. Die Frage, die die Philosophie zu beantworten hat, wie ein Objectives mit einem Subjectiven übereinstimmen, und folglich unsern Vorstellungen objektive Wahrheit zugesichert werden

werden könne, ist ewig unauflösbar, wenn nicht vorausgesetzt wird, daß der menschliche Geist jedes mögliche Objekt ursprünglich selbst producire, dieses Produkt anschauet, auf diese Anschauung, die nun für ihn Objekt wird, reflektire, und sich endlich dieser Reflexion (des reflektirten Objekts) durch eine neue Reflexion bewußt wird. Es kann nicht mehr, und nicht weniger reflektirt werden, als was da ist. Hat nun der menschliche Geist das Objekt, so wie es in der reflektirten Anschauung vorkommt, ursprünglich selbst producirt, so *muß* die Vorstellung des Objektes mit dem Objekte selbst vollkommen übereinstimmen. Denn in diesem Falle ist die Vorstellung nur die Reproduktion einer und derselben Handlung, die aber in der Reflexion nicht als Handlung, sondern als Produkt, und Objekt einer Handlung erscheint. Produciren, und Reproduciren (Reflektiren auf das Produciren) sind Eins; eben so auch Produkt, und Reproduktion des Produktes. Der menschliche Geist steht nur mit sich selbst in nothwendiger Wechselwirkung; er ist nur sich selbst offen, und zugänglich. Er kann daher nur das erkennen, was er selbst hervorgebracht hat. Das Erkennen ist ein abgeleitetes Bestimmen; dieses setzt ein ursprüngliches, absolutes Bestimmen voraus. Dieses wird für jenes Objekt, und ist für dasselbe absolut bestimmend, so, daß sich das abgeleitete Bestimmen (Erkennen) genau nach dem ursprünglichen, absoluten Bestimmen richtet.

Die Philosophie hat nur zu zeigen, wie es der menschliche Geist macht, wenn er ursprünglich irgend ein Objekt producirt, und dann in der Reflexion, in welcher das ursprüngliche Produkt als äusseres Objekt erscheint, dasselbe mit Bewußtseyn bestimmt. Der Philosoph muß sich daher auf den ersten Moment des Bewußtseyns, der als solcher auf dem Reflexionspunkt schlechthin nicht zum Bewußtseyn kommen kann, zurück versetzen, und alles das mit absoluter Freyheit produciren, was der menschliche Geist, insofern er zum Bewußtseyn kommen soll, mit absoluter Nothwendigkeit producirt. Aber dieses freye Produciren des Philosophen muß zugleich so beschaffen seyn, daß es mit jenem ursprünglichen, und nothwendigen Produciren vollkommen übereinkommt, und als die treueste Darstellung desselben angesehen werden muß. Auf dem Reflexionspunkte kommt immer nur ein zweyter Moment des Bewußtseyns, in welchem das ursprüngliche Produciren, als solches, verschwunden ist, und dasselbe nur als Produkt, gegen welches sich das Ich bloß leidend verhält, erscheint, nie aber der absolut erste Moment vor, in welchem, gleichsam als in der geheimen Werkstätte, erst das auf eine bestimmte Weise producirt wird, was nachher in der Reflexion als vollendetes Produkt zum Vorschein kommt, ohne daß man sich der bestimmten Handlungsweise bewußt werden kann, nach welcher das, was in der Reflexion als bloßes Objekt erscheint, producirt worden ist. Auf dem Reflexionspunkte sieht man sich

sich im Besitze von Objekten, die dem vorstellenden Ich vorschweben, und dasselbe bestimmen, ohne daß man wissen kann, wie man zu diesem Besitze gekommen ist. Man ist hier schlechterdings unfähig, über den Ursprung der Vorstellungen, und der Uebereinstimmung derselben mit den Objekten etwas mit Zuverlässigkeit zu bestimmen. Was man immer darüber sagen mag, führt auf unvermeidliche Widersprüche. Hier hauset nothwendig ein ewiges Spiel von Hypothesen, wovon jede — wenn sie auch noch so vollständig aufgezählt werden — so widersinnig ist, als die andere. Daher schlugen auch alle Versuche, welche die philosophirende Vernunft bis zur Erscheinung der Wissenschaftslehre gemacht hat, auf dem Reflexionspunkte den Zusammenhang des Subjektiven mit dem Objektiven zu erklären, fehl, und mußten natürlicher Weise fehlschlagen.

Auch was *Kant*, der, wie alle vorhergehenden Philosophen von dem Reflexionspunkte ausgieng, geleistet hat, ist weiter nichts, als eine widersprechende Hypothese, wodurch folglich nicht nur keinesweges, was erklärt werden sollte, erklärt, sondern auch das zu Erklärende aufgehoben wird. Nach *Kant* ist das Mannigfaltige, das der Verstand nur weiter zu bestimmen hat, schon im Ich, und für das Ich da, es ist folglich schon ursprünglich bestimmt gegeben. Es wird nur die Art und Weise untersucht, wie der Verstand das schon bestimmt gegebene weiter bestimmt; und diejenige Bestimmung-

mungsart, die sich dem Bewußtseyn mit dem Charakter der Nothwendigkeit, und Allgemeinheit ankündigt, wird als Denkform a priori festgesetzt. *Kants* Kategorien sind bloß aus dem reflektirten Bewußtseyn herausgegriffen. Das Bewußtseyn ist ihm bloß gegeben, und mit demselben Raum, und Zeit, und ein Mannigfaltiges, das beydes erfüllt, und nun durch den Verstand weiter bestimmt werden soll. In dem gegebenen Bewußtseyn kommt manches vor mit dem Charakter der Zufälligkeit, und manches mit dem der Nothwendigkeit, und Allgemeinheit. Das erste ist nach ihm empirisch, das zweite rein a priori; beides wird so, und nicht anders bestimmt aus keinem andern Grunde, als weil es theils als zufällig, theils als nothwendig erscheint. Aber was ist denn der Grund dieser Erscheinung? Warum kündigt sich ein Theil unseres Bewußtseyns mit dem Charakter der Zufälligkeit, und ein Theil mit dem der Nothwendigkeit an? Ist das, was als zufällig, und das, was als nothwendig *erscheint*, *an sich absolut* zufällig, und nothwendig? Wie ist das reflektirte Bewußtseyn, in welchem das Zufällige und Nothwendige als gegeben vorkommt, selbst möglich? Sind z. B. die Formen des Anschauens (Raum und Zeit) und die des Denkens (die Kategorien), die wir laut der Erfahrung zum Behufe des reflektirten Bewußtseyns nöthig haben, ohne die wir nichts denken können, auch für alle Vernunftwesen zu ihrem Denken schlechthin nothwendig; oder sind noch außer denselben andere Formen möglich,

in

in welchem Falle sie den Charakter der Zufälligkeit, keinesweges aber der absoluten Nothwendigkeit haben, und folglich auch nicht rein a priori seyn würden? Diese Fragen sind nach *Kant* schlechthin unbeantwortlich. Denn sollten sie zu beantworten seyn, so müßte man bis zur Erkenntniß des Ich an sich, und der Dinge an sich vordringen können. Aber dies ist unmöglich; weil wir uns nur an das halten können, was uns gegeben ist. Es ist für uns nur eine Erkenntniß des Ich, und der Dinge, als Erscheinungen möglich; was in beyder Rücksicht über die Erscheinung hinüber liegt, bleibt für uns nothwendig ein ewiges Geheimniß. Wir wissen bloß aus der Reflexion auf unser Bewußtseyn, insofern es gegeben ist, also aus der innern Erfahrung, daß wir zu jedem Denken der Vorstellungen von Raum und Zeit, und gewisser Grundbegriffe *nothwendig* bedürfen. Das ist der einzige Rechtsgrund, sie als a priori gegebene Formen, nach welchen alles Denkbare sich richten müsse, anzusehen, und ihnen die Dignität der Gesetze zu geben. Aber folgt denn daraus, daß wir uns bewußt sind, es sey bisher etwas so, oder so geschehen, zugleich auch, daß es so geschehen mußte, daß folglich das, was zufolge der Aussage des Bewußtseyns ein Gesetz zu seyn scheint, wirklich auch an sich ein Gesetz sey? Kann die bloße Erfahrung von dem, was als Nothwendigkeit erscheint, zu einem Schlusse von absoluter Nothwendigkeit, die einem Gesetze eigen seyn muß, berechtigen? Unläugbar ist, daß man schlech-

schlechterdings die Natur der Intelligenz an sich erkennen, und gewisse Handlungsweisen des menschlichen Geistes, die in dem Bewußtseyn mit dem Charakter der Nothwendigkeit vorkommen, aus der Natur der Intelligenz an sich ableiten müsse, so, daß gezeigt wird, die Intelligenz könne schlechthin nicht anders handeln, um sich auf den Reflexionspunkt zu erheben, oder irgend ein bestimmtes Bewußtseyn zu produciren, wenn man berechtigt seyn will, jene in der Erfahrung gegebenen Handlungsweisen, als Gesetze des Denkens zu bestimmen. Aber in diesem Falle kann man auch nicht mehr die Möglichkeit zugeben, wie *Kant* thut, und seine Anhänger ihm blind nachsprechen, daß es irgend ein Vernunftwesen gebe, das auf eine andere Art, als die aus der Natur der Intelligenz an sich deducirte ist, zu irgend einem Bewußtseyn kommen könne. Denn was in dem Wesen der Vernunft an sich gegründet ist, muß schlechthin allen Vernunftwesen, insofern sie denken, gemein seyn. Setzt man aber als Grundsatz fest, daß man die Natur der Intelligenz an sich nicht erkennen könne, sondern daß man sich einzig an die Erscheinung, oder an die Art und Weise, wie sich die Intelligenz im gegebenen Bewußtseyn äußert, halten müsse; so läßt sich auch schlechterdings keine Handlungsweise des menschlichen Geistes, und wenn sie sich auch mit einem noch so lebhaften Gefühle der Nothwendigkeit im Bewußtseyn ankündigen sollte, zu einem Gesetze erheben. Wir können in diesem Falle bloß be-

behaupten: So weit unser Bewußtseyn reicht, haben wir immer auf diese bestimmte Art die Objekte angeschaut, und gedacht: es ist daher zu erwarten, daß wir auch in der Zukunft nach diesen Formen anschauen, und denken werden, und daß auch andere Vernunftwesen daran gebunden sind. Wenigstens können wir bis jetzt keine andere mögliche Art, irgend ein bestimmtes Bewußtseyn zu produciren, einsehen. Dieser Schluß ist bloß auf Analogie, und Induktion gegründet. Aber ein solcher Schluß kann nur eine hypothetische, nie aber eine absolute Nothwendigkeit, und Allgemeinheit begründen. Alles also, was immer auf dem Reflexionspunkte von Formen a priori, als Gesetzen des Bewußtseyns, gesagt werden mag, ist bloße Hypothese, und was darauf begründet wird, hat nur hypothetische Gültigkeit. Und wie läßt sich denn bestimmen, was in der Vorstellung bloße Form, und was Stoff ist, oder was in derselben der Intelligenz, und was den Gegenständen zukommt, wenn die Natur der Intelligenz an sich nicht bestimmt werden, oder wenn nicht gezeigt werden kann, wie sie es ursprünglich (vor dem Reflexionspunkte) macht, um zu einem bestimmten Bewußtseyn von irgend einem Gegenstande zu gelangen? Die Gegenstände lassen sich doch nur durch Gegensatz gegen die Intelligenz bestimmen. Will man also bestimmen, was den Dingen, als solchen, wesentlich ist, so muß man zuvor wissen, was der Intelligenz an sich wesentlich ist; was nie auf die Dinge übertragen werden

den

den kann, ohne die Intelligenz zu vernichten. Weifs man das letztere nicht, so kann man auch unmöglich das erstere wissen. Auf dem Reflexionspunkte kommt das Ich eben sowohl nur als blofse Erscheinung vor, als die Dinge. Wie könnte man durch die blofse Erscheinung bestimmen, was der Erscheinung zum Grunde liegt, was dem Ich, und den Gegenständen ausschliessig, und mit absoluter Nothwendigkeit eigen ist? Man kann auf diesem Standpunkte nie mit apodiktischer Gewissheit behaupten: Die Erscheinung ist nur auf diese bestimmte Weise möglich, sondern nur: Es *scheint*, dafs sie auf keine andere Art möglich sey. Aber was ist denn auf einen so wankenden Grund zu bauen? *Plattner* behauptet in der Vorrede zu seinen Aphorismen mit Recht, dafs, indem *Kant* apodiktisch beweisen wolle, dafs Raum und Zeit ausserhalb unserer Vorstellungsart in keiner Bedeutung existiren können, sich ganz den gewöhnlichen Metaphysikern gleichstelle. „Mit welchem grössern Rechte darf *Kant* bestimmen, „was in den schlechterdings unbekannten Dingen an „sich nicht statt findet, als *Wolf*, was in ihnen statt „findet? — Ist das sinnlich Unerkennbare mit dem „Unmöglichen einerley: wie darf er Dinge an sich „gelten lassen? Oder warum ist es mehr unmöglich, „dafs Dinge an sich Verhältnisse mit einander haben, „als dafs sie existiren?“

Man mufs also nothwendig über den Reflexionspunkt hinüberschreiten, um sich das bestimmte Bewusst-

wußtseyn, und die ursprüngliche Verbindung des Subjektiven mit dem Objektiven auf eine vollkommen befriedigende Art zu erklären. Ist dies unmöglich, so ist es auch um die Erkenntniß der objektiven Wahrheit geschehen; und es ist keine andere Philosophie möglich, als die des Skepticismus. Aber warum sollte es denn schlechthin unmöglich seyn? Für diejenigen, die den Reflexionspunkt nicht verlassen wollen, oder können, ist freylich eine Erklärungsart des Bewußtseyns, die über den Reflexionspunkt hinausliegt, schlechthin unmöglich; sie kann für sie nichts anders seyn, als ein Gewebe von lauter Widersprüchen.

Nur auf dem Reflexionspunkte sind Definitionen möglich. Denn hier sind die Objekte des Bewußtseyns mit allen ihren Bestimmungen schon gegeben. Es bedarf nur einer neuen Reflexion, um zwischen ihnen eine scharfe Gränzlinie zu ziehen, so, daß keines mit dem andern verwechselt werden kann. Die Definition ist eben diese Gränzlinie. Aber der Philosoph muß nothwendig über den Reflexionspunkt hinüberdringen, und sich auf einen Punkt stellen, von welchem aus er das Entstehen der Objekte, und die Handlungsweise des menschlichen Geistes, wodurch sie entstehen, nicht im Produkte, sondern im Handeln selbst beobachten kann, um dann mit apodiktischer Gewissheit das Wesen der Intelligenz an sich, und der Dinge bestimmen zu können, und dadurch jede Definition erst möglich
lich

lich zu machen. Gesetzt, das Wesen der Intelligenz bestehe in einem bloßen Handeln, und die Objekte entstehen erst für das Ich durch ein absolutes Handeln, so, daß keine einzige Vorstellung von irgend einem Objekte durch die Einwirkung desselben erklärt werden könne, das Ich werde sich aber seines Handelns im Handeln selbst nicht bewußt, so ist klar, daß auf dem Reflexionspunkte alles ganz anders erscheinen müsse, als es ursprünglich ist. Das Handeln, als solches ist hier verschwunden, und es bleibt nur das Produkt desselben zurück.

Besteht das Wesen der Intelligenz in einem bloßen Handeln, und die Objekte entstehen erst für sie durch dasselbe, so folgt, daß schlechterdings nichts im Ich seyn könne ohne ein Handeln; daß alles, was als seyend (als Objekt) gesetzt wird auf dem Reflexionspunkte, ein bloßes Produkt des ursprünglichen Handelns vor dem Reflexionspunkte sey. Auf dem Reflexionspunkte kommen, als ursprüngliche Objekte, das Ich und Nicht-Ich vor. Insofern beyde als etwas Reales im Ich vorkommen, müssen sie das Produkt eines ursprünglichen Handelns seyn. Das Ich ist für das Ich nur unter der Bedingung, daß es sich ursprünglich gesetzt hat; eben so ist nur ein Bewußtseyn des Nicht-Ich möglich, daß ein Setzen desselben durch das Ich vorausgesetzt wird. Das Setzen von beyden aber ist absolut, und es setzt keinen weitem Grund voraus. Das Ich setzt sich selbst, weil es sich setzt; und eben so

so das Nicht-Ich. Also, insofern das Ich sowohl, als das Nicht-Ich auf dem Reflexionspunkte als Objecte betrachtet werden, sind beyde nach unserer Voraussetzung ursprünglich nur durch ein Handeln, worinnen das Wesen des absoluten Ich besteht, durch ein Setzen, und Entgegensetzen, und durch ein gegenseitiges absolutes Bestimmen da. Aber das Handeln ist auf diesem Standpunkte als Handeln gänzlich verschwunden; statt dessen erblickt man ein bloßes Seyn, ohne daß man weiß, wie man zu demselben gekommen ist. Es scheint von dem Ich ganz unabhängig zu seyn, und ist auch wirklich von demselben, insofern es bloß vorstellend, und reflektirend ist, durchaus unabhängig. Es ist durch sich selbst bestimmt, und schwebt als ein schon Bestimmtes dem reflektirenden Ich vor, dem in dieser Rücksicht bloß die Funktion des Auffassens zukommt. Es kann aber *nichts* auffassen, als *was* gegeben ist; es kann ferner nur *so* auffassen, *wie* es gegeben ist, oder nur nach den Bestimmungen, die dem Objecte an sich, unabhängig von dem Reflektiren, zukommen. Das Ich *muß* zwar nicht reflektiren, und insofern ist das Reflektiren ein absolutes Handeln, das nur von der Spontaneität des Ich abhängt. Aber *wenn* es reflektirt, so ist das Reflektiren an das gegebene Object gebunden, und insofern nicht frey. Daher kann auch die Freyheit auf dem bloßen Reflexionspunkte auf keine Art gerettet werden; die Behauptung von der Realität derselben, ja von ihrer bloßen Idee, ist hier ein handgreiflicher Widerspruch

spruch. Reflektirt das Ich nicht, so entsteht frey-
 lich kein Bewußtseyn; denn das Ich wird sich des
 Handelns im Handeln selbst nicht bewußt, es muß
 erst auf das Handeln reflektirt, es muß durch die
 Reflexion gleichsam reproducirt werden, wenn ein
 Bewußtseyn desselben möglich seyn soll, ob es gleich
 in der Reproduktion nicht mehr als ein Handeln,
 sondern als ein Seyn erscheint. Das Ich hat aber das
 absolute Vermögen, zu reflektiren, oder nicht zu
 reflektiren; es wird dazu auf keine Art, weder
 durch seine Natur, noch durch etwas außer sich
necessitirt. Insofern ist also auch das Bewußtseyn,
 das nur durch Reflexion möglich ist, ein Produkt
 der absoluten Freyheit; es entstehet durch sich selbst,
 ohne allen Grund. Wenn sich aber das Ich einmal
 bewußtlos, und ohne allen Grund, bestimmt, zu
 reflektiren, so ist es an das vorschwebende Seyn
 (das ursprünglich, nämlich vor dem Reflexions-
 punkte, ein Handeln ist, dessen es sich aber als sol-
 chen, weil es ohne Bewußtseyn geschah, nicht be-
 wußt werden kann) gebunden; das Bewußtseyn ist
 bestimmt, und nicht mehr frey. Das Ich sowohl,
 als das Nicht-Ich, so wie beyde auf dem Reflexions-
 punkte erscheinen, ist durch ein Handeln entstanden;
 das bewußtlose Handeln ist aber verschwunden;
 folglich bleibt von demselben nichts übrig als ein
 bloßes Produkt, das als solches nicht handelt, son-
 dern als seyend vorschwebt, und nur durch ein
 neues Handeln des Ich aufgefaßt werden kann. Da-
 her erscheint auf dem Reflexionspunkte das Ich an
 C sich,

sich, und das Ding an sich nothwendig als eine Substanz, die als solche nicht *handelt*, sondern nur *ist* oder *besteht*, und die erst durch irgend einen Grund, der auſſer ihr liegen muß, zum Handeln bestimmt wird. Auf dem Reflexionspunkte handelt nur das empirische Ich; das Ich an sich bestehet als etwas, dem das Handeln als Accidenz inhärirt. Da aber ein Etwas, das ursprünglich nur besteht, sich nicht selbst zum Handeln bestimmen kann, sondern irgend einen äußern Bestimmungsgrund voraussetzt, so wird die Entstehung des Bewußtseyns, als der wesentlichen Handlungsweise des reflektirenden Ich, aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärt.

Es ist leicht einzusehen, daß auf dem Reflexionspunkte die philosophirende Vernunft nothwendig in lauter Widersprüche verwickelt werde. Hier erscheinen Ich und Nicht-Ich als bloſſe Substanzen, die als solche durch sich selbst nicht handeln können, sondern, wenn ihnen irgend eine Causalität zugeschrieben werden soll, durch etwas auſſer sich dazu bestimmt werden müssen. Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich, und Nicht-Ich; und beyde sind als Substanzen gesetzt, folglich als etwas, das sich nicht selbst durch sich selbst zum Handeln bestimmen kann, sondern einen äußern Bestimmungsgrund fordert. Und doch muß eines von beyden in Handlung gesetzt seyn, wenn es auf das andere Causalität haben soll. Und wo soll denn das Princip des Handelns liegen? In keinem von beyden; denn jedes

ist

ist Substanz, und als solche eines Anstosses durch eine fremde, auſſer der Sphäre von beyden liegende Kraft, ſchlechthin bedürftig. Keines kann alſo durch ſich ſelbſt auf das andere einwirken. Daher hat der Dogmatismus, der ſich nie von dem Reflexionspunkte entfernt, zur Erklärung des Bewußtſeyns nöthig, ſeine Zuflucht zu einer höhern, und abſoluten Subſtanz, als dem *primum movens* und *mobile* zu nehmen, wodurch das Ich und Nicht-Ich bloſſe Accidenzen werden, wie in dem Systeme des Spinoza geſchieht, das der durchgeſetzte Dogmatismus iſt. Aber eine abſolute Subſtanz iſt ein Widerſpruch. Es liegt ſchon in dem Begriffe von Subſtanz, daſs ſie ſich nicht ſelbſt zum Handeln beſtimmen kann, ſondern abſolut einen äußern Beſtim- mungsgrund fodert. Gerade dieſer Widerſpruch war es, der den Spinoza aus der Sphäre des Ich und Nicht-Ich, ſo wie beyde auf dem Reflexionspunkte vorkommen, heraus bis zu einem abſoluten Seyn forttrieb, in welchem beyde, als Accidenzen, ihre Subſiſtenz haben ſollen. Weder das Ich, noch das Nicht-Ich kann urſprünglich durch ſich ſelbſt wirken; keines kann auf das andere aus eigener Kraft einwirken. Wäre das Bewußtſeyn aus ihnen zu erklären, ſo müſſte man annehmen, daſs entweder das Nicht-Ich durch das Ich, oder das Ich durch das Nicht-Ich, oder beydes wechſelſeitig durch einander beſtimmt würde. Aber keinem von beyden kommt ein Princip des Wirkens, eine ſelbſtſtändige Kraft zu. Sie ſind bloſs Produkte einer fremden

Kraft, die auſſer ihnen liegt. nach allen ihren Beſtimmungen. Dieſe fremde Kraft iſt nicht nur der Grund ihres Seyns, ſondern auch, nachdem ihr Seyn ſchon geſetzt iſt, aller ihrer Beſtimmungen. Jede Kraftäuſſerung, die dem Ich und Nicht-Ich zugeſchrieben wird, iſt nur ſcheinbar, und ein bloſſes Produkt jener Kraft. Soll nun dieſe Kraft ſich ſelbſt beſtimmen können, ſo, daſs nicht wieder eine höhere Kraft als Beſtimungsgrund vorausgeſetzt werden ſoll, ſo muſs dieſelbe abſolut ſeyn. Um ſich aber durch ſich ſelbſt beſtimmen zu können, muſs ſie durch ſich ſelbſt ſeyn, oder den Grund ihres Beſtehens in ſich ſelbſt haben. Sie iſt alſo abſolute Subſtanz, und die einzig mögliche Subſtanz, weil das, was nicht durch ſich ſelbſt iſt, an ſich gar nicht iſt, folglich auch nur in einem uneigentlichen Sinne Subſtanz genannt werden kann. Was nur durch ein anderes iſt, und beſteht, iſt eigentlich nur ein Accidenz deſſelben. So wie dem Ich, und Nicht-Ich an ſich gar keine Kraftäuſſerung beygelegt werden kann, ſo kann auch keinem von beyden ein eigentliches Seyn zugeſchrieben werden. Könnte das Ich, als für ſich beſtehende Intelligenz, durch ſich ſelbſt wirken, ſo würde es Vorſtellungen hervorbringen, die es als aufeinander folgend, alſo in der Zeit anſchauen würde; könnte dem Nicht-Ich Cauſalität zugeſchrieben werden, ſo würde es ſeine Kraft durch Ausdehnung äußern, und das Ich würde dieſe Kraftäuſſerung nicht anders als im Raume, und als ein Zugleichſeyn anſchauen können. Aber da

da keinem von beyden eine Kraftäußerung zugeschrieben werden kann, weil keines durch sich selbst ist, so ist die Reihe von bestimmten Gedanken, und die Reihe von bestimmten Raumerfüllungen, die im Bewußtseyn vorkommen, ein bloßes Produkt, und Accidenz der absoluten Substanz, der nur anschlüssig alle Kraftäußerung zugeschrieben werden muß. Kein Gedanke kann für sich bestehen, folglich auch keine Reihe von Gedanken, sie werde als bestimmt, oder als unendlich gesetzt; eben so ist die Ausdehnung für sich nichts, sie kann nicht, als für sich bestehend gedacht werden. Die Ausdehnung ohne ein Etwas, das sich ausdehnet, und dadurch den Raum hervorbringt, indem es denselben erfüllt, ist nur ein halber, unvollständiger, und, wie leichter Nebel, verschwindender Gedanke. Man mag die Reihe von bestimmter Ausdehnung ins Unendliche verlängern, so erhält sie doch keine Haltung. Da nun weder dem Ich, noch dem Nicht-Ich eine Kraftäußerung zugeschrieben werden kann, so ist das Ich ursprünglich nicht anders denkbar, denn als eine Reihe von Gedanken, und das Nicht-Ich nicht anders, denn als eine Reihe von Ausdehnungen; diese Reihen können aber nicht durch sich selbst bestehen; sie sind also als bloße Accidenzen zu betrachten, die ihr Bestehen in der absoluten, einzig wahren Substanz haben. Die ursprünglichen, absoluten Accidenzen der einzigen Substanz sind *Gedanke*, und *Ausdehnung*. Nicht das Ich denkt, nicht das Nicht-Ich dehnet sich aus; sondern nur die einzige Sub-

stanz

stanz denkt, und dehnt sich aus; nur ihr kommt als einzig möglichem Princip des Wirkens Gedanke, und Ausdehnung, als Accidenz zu. So ist das Bewußtseyn freylich hinreichend erklärt, wenn man das Selbstbewußtseyn, das sich nothwendig mit dem Charakter von Selbstständigkeit, und Freyheit ankündigt, als bloße Täuschung, und nur das Bewußtseyn von Nothwendigkeit, das immer als gegeben, und durch etwas Fremdartiges hervorgebracht erscheint, als einzige Wahrheit gelten läßt. Wer es über sich selbst erhalten kann, alle Freyheit aufzugeben, und sich mit allen Bestimmungen, die im Bewußtseyn vorkommen, als ein bloßes Produkt einer fremden Kraft anzusehen, wer den Gedanken als denkbar findet, er könne *selbst* denken, daß er *nicht selbst* denke, für den ist das Spinozistische System durchaus consequent, und das einzig mögliche. Aber das Bewußtseyn von Freyheit (daß man sich selbst zum Denken, und allem dem, was als ein Handeln erscheint, bestimme) läßt sich eben so wenig abweisen, als das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit (daß man in anderer Rücksicht zum Denken, und zu jedem Handeln bestimmt werde). Beydes soll erklärt werden; denn eines ist durch das andere bedingt. Keine Freyheit, keine Naturnothwendigkeit, kein Selbstbestimmen, kein Bestimmtwerden, und umgekehrt. Eine Philosophie, die nun das Eine durch Vernichtung des Andern erklären will, erklärt gar nichts, und ist folglich nichts weniger, als Philosophie.

Aber

Aber man muß nothwendig auf dieses System, gegen welches sich, bey allem Bewußtseyn der Consequenz im Denken, dennoch die Vernunft auf das lebhafteste empört, kommen, wenn man von dem Begriff der Substanz, der auf dem Reflexionspunkte der ursprüngliche, und einzig möglich ist, und wo erst eine Definition möglich wird, ausgehet. Das Ich *will absolut* kein Produkt einer fremden Kraft in Rücksicht auf irgend eine Bestimmung, die in dem Bewußtseyn vorkommt, seyn, und nur kraft dieses *absoluten Willens*, das jeden Grund ausschlägt, schreibt es sich ein *absolutes Seyn* zu; setzt sich als das absolute Princip alles Wirkens, und Bewirkten, das im Bewußtseyn vorkommt, und nennt die Bestimmungen des Bewußtseyns *seine* Bestimmungen, *seine* Gedanken, und Willensentschlüsse. Dieses *absolute Willen*, das das Ich gar nicht wegdenken kann, ohne *sein* Denken überhaupt aufzuheben, ist der Grund alles denkbaren, und realen Seyns. Allem möglichen Denken (aller Reflexion) gehet der absolute Willensakt voraus, daß das Ich absolut, und unabhängig von allem, was als ein Seyn vorausgesetzt werden mag, *seyn soll*; und bloß aus diesem Grunde bestimmt es nachher in der Reflexion nothwendig, daß es in allen Bestimmungen des Bewußtseyns *wirklich absolut ist*, und durch nichts außer sich, was es immer seyn mag, auch nicht einmal durch die Gottheit, bestimmt, oder bestimmbar seyn kann. Das Ich *ist* nur frey, insofern es sich ursprünglich vor allem Denken durch die absolute Forderung,

derung, daß es frey seyn soll, *frey macht*; es ist überhaupt nur, insofern es unabhängig von allem Seyn handelt. Was es immer noch außer sich als Seyend setzt, setzt es nur zufolge seines absoluten Handelns, und als *Bedingung* der Möglichkeit desselben, nicht aber als *Grund*. Was immer gesetzt werden muß, damit das absolute Handeln *reflektirt*, zum Bewußtseyn erhoben, und für immer als *Gegenstand* desselben erhalten werden könne, das setzt das Ich ursprünglich, und nothwendig ohne alles Bewußtseyn, und wird sich desselben als eines *nothwendigen*, folglich *realen* Seyns, das dem Vorstellenden als unabhängig von demselben vorhandenes Objekt vorschwebt, in der Reflexion erst bewußt. Da das ursprüngliche Setzen sowohl des absoluten Ich, als alles dessen, was als Bedingung desselben gesetzt werden muß, ohne alles Bewußtseyn geschieht, so ist es ganz natürlich, daß man sich auf dem Reflexionspunkte des Setzens, als eines solchen, nicht bewußt wird, sondern nur eines Etwas, das schon ist, weil es ursprünglich gesetzt ist. Statt des bloßen Handelns, wodurch für den Reflexionspunkt erst Objekte möglich werden, ist man sich auf diesem letzteren nur der vorschwebenden Objekte bewußt, ohne zu wissen, daß sie nur ursprünglich durch ein absolutes Setzen entstanden sind. Man ist im Besitz von Objekten, ohne zu wissen, wie man dazu gekommen ist. Daher die nothwendige Vorstellung von einem Ich an sich, und von Dingen an sich, die ohne alles Zuthun des Ich da seyn sollen.

Sie

Sie erscheinen ihrem Seyn nach unabhängig von dem Ich, und sind es auch wirklich, insofern das Ich reflektirend, oder vorstellend ist. Alle Widersprüche, in welche sich die philosophirende Vernunft verwickelt, wenn sie das Verhältniß des Subjektiven zu dem Objektiven bestimmen will, entstehen nur dadurch, daß man den Reflexionspunkt für den ursprünglichen hält. Dies hat *Kant* in seiner Kritik unwidersprechlich, und bis zur höchsten Evidenz gezeigt. Nach ihm schiebt die Vernunft die Widersprüche, in welche sie nothwendig geräth, wenn sie auf den letzten Grund der Verbindung des Subjektiven mit dem Objektiven immer tiefer einzudringen strebt, nur weiter hinaus; kann aber dieselben schlechterdings nicht lösen. Sie schiebt nur immer ein Mittelglied zwischen die Entgegengesetzten ein; dieses Geschäft setzt sie unaufhörlich fort, weil sie schlechthin keinen Widerspruch vertragen kann, und absolut fodert, daß vollkommene Harmonie seyn soll. Aus dieser absoluten Foderung entsteht auch die feste Überzeugung, daß auf irgend einem Punkte die Entgegengesetzten wirklich absolut vereinigt seyen, und daß folglich dieser Punkt nur aufgesucht werden dürfe. Obgleich auf dem Reflexionspunkte jeder Versuch, die Entgegengesetzten zu vereinigen, mißlingt, weil außer den vereinigten Gliedern sogleich sich wieder andere hervor thun, die aufs neue einander entgegengesetzt sind, so kann doch die philosophirende Vernunft die süße Hoffnung nicht aufgeben, endlich den gewünschten Vereinigungspunkt

zu finden. Der Grund dieser immer wieder auflebenden Hoffnung liegt nicht in der theoretischen, sondern rein praktischen Vernunft, in der absoluten Forderung, daß schlechthin kein Widerspruch seyn soll. Diese Forderung macht die Vernunft ursprünglich, und bewußtlos, noch ehe sie sich zum Reflektiren bestimmt; diese Forderung ist der unsichtbare Schutzgeist, der die Vernunft auf dem ganzen unermesslichen Gebiete der Reflexion leitet, und sie, sobald sich ein Widerspruch hervorthut, unwiderstehlich antreibt, zu versuchen, auf irgend eine Art denselben zu lösen, oder, wenn er als unauflöslich, nach den bisher aufgestellten Principien, erkannt wird, sie überzeugt, daß sie sich verirret habe, und sie daher zu einer neuen, durchgängigen Prüfung der aufgestellten, und angenommenen Principien zwingt. So lange die philosophirende Vernunft den Reflexionspunkt, auf welchem sie nothwendig von falschen Principien ausgehen muß, nicht verläßt, so wird sie sich bey jeder neuen Prüfung der Principien, und bey jedem neuen Versuch, durch andere Principien den Vereinigungspunkt zu finden, getäuscht sehen. Auf dem Reflexionspunkte sind die Objekte des Bewußtseyns mit ihren theils nothwendigen, theils zufälligen Bestimmungen schon gegeben. Die philosophirende Vernunft macht sich Hoffnung, daß, wenn es ihr nur gelinge, die zufälligen Bestimmungen von den nothwendigen, mit welchen beyden zugleich die Objekte des Bewußtseyns vermischt erscheinen, abzusondern, und dadurch die Objekte
der

der Reflexion rein zu erhalten, es ihr dann auch gelingen werde, den Widerspruch zwischen der Vernunft, und dem, was ihr entgegengesetzt zu seyn scheint, befriedigend zu lösen.

Auf diese Absonderung der zufälligen Bestimmungen der Objekte von den nothwendigen, und auf dieses Streben, die Objekte dadurch rein zu erhalten, gieng bisher alle Philosophie, und vorzüglich die *Kantische*. Die ursprünglichen Objekte des Bewußtseyns sind Ich, und Nicht-Ich. Beyde kommen auf dem gemeinen Reflexionspunkte unter Eigenschaften vor, die theils zufällig, theils nothwendig sind. Der Philosoph ist erst Mensch, ehe er Philosoph wird. Er stehet also nothwendig, wie jeder andere Mensch, auf jenem Punkte, indem er zu philosophiren anfängt. Er findet hier das Ich mit den Dingen im Widerspruch. Er will das Bewußtseyn erklären; aber alle Versuche, es auf dem gemeinen Reflexionspunkte, auf welchem die zufälligen, und nothwendigen Bestimmungen der Objekte des Bewußtseyns noch vermischt sind, und bunt durch einander laufen, schlagen fehl. Er fördert daher die zufälligen Bestimmungen von den nothwendigen immer mehr ab, und richtet seine Reflexion bloß auf die letzten, um sich zu einer Vorstellungsart zu erheben, nach welcher die Objekte ihrem Wesen nach, wie sie vor aller Wahrnehmung beschaffen sind, bestimmt werden können. Kurz, er abstrahirt von allen in der gemeinen Reflexion *bestimmten* Objekten,

wo die zufälligen Bestimmungen mit den nothwendigen vermischet sind, und erhebt sich zu dem Begriffe eines Objektes überhaupt, und bestimmt denselben durch alle die Prädikate, die angenommen werden müssen, wenn etwas Objekt seyn soll, oder wodurch jedes denkbare Objekt, als solches, nothwendig bestimmt werden muß. Es bleibt bey dieser Abstraktion nichts übrig, als die reine Bestimmtheit des Objekts überhaupt. Weiter kann man auf dem bloßen Reflexionspunkte, wenn auch von aller Individualität abstrahirt wird, nicht gehen. Man kann hier von jedem *bestimmten* Objekte abstrahiren, nur nicht von dem Objekte überhaupt.

Ist denn nun auf diesem Punkte, der der Endpunkt aller bisherigen Philosophie war, der Widerspruch der Vernunft, der sich gleich auf dem gemeinen Reflexionspunkte dem Philosophen zeigte, und ihn zu dieser Abstraktion zwang, befriedigend gelöst? Keinesweges. Vielmehr ist jener Widerspruch nirgends auffallender, und schneidender, als hier. Man ist zu dem ganz reinen Begriffe des Objektes überhaupt gelangt. Alles, was gedacht werden soll, muß Objekt seyn; und als solchem müssen ihm die wesentlichen, vor aller Erfahrung bestimmten Prädikate eines Objektes überhaupt zukommen. Wird von allen zufälligen Bestimmungen, die dem Ich, und den Dingen zukommen können, abstrahirt, wie der Philosoph abstrahiren muß, so bleibt nichts übrig, als der Begriff des Ich, und Nicht Ich, in-

sofern

sofern beydes Objekt überhaupt ist. Und als solches ist beydes vollkommen gleich; es ist gar kein Unterscheidungsgrund mehr möglich. Das Ich, und Nicht-Ich ist, dieser Abstraktion zufolge, ursprünglich nichts, als absolutes Objekt — Ding an sich; beydes ist als solches schlechthin Eins, und folglich durch dieselben Prädikate bestimmt, die dem Objekte überhaupt zukommen. Das Ich ist ursprünglich, und an sich Nicht-Ich, und das Nicht-Ich ist Ich. Daher die Behauptungen des Materialismus, und Idealismus, die, so entgegengesetzt sie auch sind, auf diesem Standpunkte dennoch gleich gegründet sind, so daß keiner den andern widerlegen kann. Jeder kann zwar dem andern die Widersprüche nachweisen, in die er sich verwickelt, aber keiner kann sie widerlegen. Das eine System ist so widersprechend, als das andere. Jedes kann sich vor dem andern nur dadurch behaupten, daß es auf die Widersprüche des andern reflektirt, und von den seinigen abstrahirt. Die Behauptungen beyder sind nur *unter einer gewissen Bedingung* wahr, die sie aber beyde nicht kennen, sondern nur dunkel fühlen. Daher ihr Beharren auf ihren Behauptungen.

Auf dem Reflexionspunkte ist, wie gesagt, der Begriff von einem Objekt überhaupt, Ding an sich, absoluter Substanz, der letzte, und höchste, auf den man kommen kann. Insofern wir reflektiren, legen wir nothwendig jedem bestimmten Objekte jenen Begriff zum Grunde. Ein Seyn an sich ist die letzte
(sinn-

(sinnliche) Grundlage aller möglichen Reflexion über jedes bestimmte Seyn. An diese Nothwendigkeit ist der ganze Mechanismus des reflektirenden Bewusstseyns gebunden. Soll nun der Widerspruch zwischen dem Ich und Nicht-Ich auf diesem Standpunkte wenigstens auf eine scheinbare Art, und nach den Gesetzen der Reflexion gehoben werden, so kann dies nur durch die Foderung geschehen, daß entweder kein Ich, oder kein Nicht-Ich, daß das absolute Objekt entweder bloß Materie, oder bloß Intelligenz seyn soll. Aber welche Foderung soll gelten? Es ist auf dem Reflexionspunkte kein Entscheidungsgrund da. Das letzte, worauf er hindeutet, ist bloß der Begriff von einem absoluten Objekt, von einem Etwas, das ursprünglich nichts anders, als Objekt seyn könne: aber ob dieses Etwas eine bloß geistige, oder bloß materielle Substanz sey, das kann durch den bloßen Reflexionspunkt schlechterdings nicht entschieden werden. Weder der Idealist, noch der Materialist wird durch irgend einen theoretischen Grund zu seiner Grundbehauptung getrieben; sondern bloß durch einen absoluten Willensakt, der höher liegt, als jede mögliche Reflexion, und die letztere begründet, bestimmt.

Aber wenn nun kraft dieses absoluten Willensaktes die eine, oder die andere Behauptung angenommen, und der Erklärung des Bewusstseyns zum Grunde gelegt wird, so zeigt es sich sogleich, daß die Lösung des Widerspruches zwischen dem Ich, und

und Nicht-Ich durch den Ausspruch, daß beydes ursprünglich als absolutes Objekt entweder bloß geistige, oder bloß materielle Substanz sey, nur scheinbar war. Denn nun entstehet die Frage: Wie ist das (reflektirte, bestimmte) Bewußtseyn durch eine bloß intellektuelle, oder bloß materielle Substanz möglich? Weder die reine Intelligenz an sich, noch die reine Materie an sich kann sich bloß durch sich selbst, ohne daß noch etwas gesetzt wird, das der einen, oder der andern ursprünglich, und wesentlich entgegengesetzt ist, zur Reflexion bestimmen. Die Reflexion ist da; das ist unläugbar. Aber es ist absolutes Gesetz der Reflexion, daß das Reflektirende — es sey nun bloße reine Intelligenz, oder Materie — durch ein absolut Entgegengesetztes beschränkt, und zurückgetrieben werde. Wo nichts Entgegengesetztes, und dadurch Unterscheidbares ist, da kann nicht reflektirt werden. Es ist nur insofern ein Reflektirendes da, als ein wesentlich Entgegengesetztes da ist. Es ist keine Intelligenz denkbar ohne Materie, und keine Materie ohne Intelligenz. Auf dem Reflexionspunkte müssen daher beyde, und zwar als absolut entgegengesetzt, gesetzt werden. Sobald das Eine aufgehoben wird, wird nothwendig die Möglichkeit der Reflexion (des bestimmten Bewußtseyns) aufgehoben. Das Bewußtseyende sey nun ursprünglich bloße Intelligenz, oder Materie, so hört das Bewußtseyn nothwendig in dem Momente auf, als demselben nichts mehr entgegengesetzt ist. Kein Objekt, kein Subjekt, und umgekehrt. Ich über-
gehe

gehe hier die übrigen Widersprüche, die in beyden Systemen liegen.

Es ist auf dem Reflexionspunkte nur noch eine Behauptung möglich, wodurch man den Widerspruch zwischen dem Subjektiven, und Objektiven zu lösen sucht. Ich und Nicht-Ich sind auf dem Reflexionspunkte nothwendig einander entgegengesetzt; der Widerspruch ist hier schlechterdings nicht zu lösen. Und doch ist es absolute Forderung der Vernunft, das zwischen Ich und Nicht-Ich vollkommene Harmonie seyn soll. Diese Harmonie wird, jener Forderung zu folge, auch wirklich gesetzt; nur bescheidet man sich, das man die Art, und Weise schlechthin nicht einsehen könne, wie sie möglich sey. Um dieselbe einsehen zu können, müßten wir ein Vermögen haben, über den Reflexionspunkt hinüber zu schreiten, um daselbst das Ich, und Nicht-Ich zu betrachten, wie beydes *an sich ist*, nicht wie es durch die Reflexion, auch bey der höchst möglichen Abstraktion, *modificirt ist*. Aber dieses ist für uns unmöglich. Der Idealismus, und Materialismus verstehen es darinn, das sie, obgleich an Reflexion nothwendig gebunden, doch bestimmen wollen, was das Ich, und Nicht-Ich außer der Reflexion sey. Zwar ist das Ich, und Nicht-Ich ursprünglich Ding an sich (absolute Substanz). Aber es läßt sich nicht bestimmen, worinn ihr absolutes Wesen bestehe, insofern sie Ding an sich sind, und also unabhängig von der Reflexion existiren, weil
wir

wir aus dem Zauberkreise der Reflexion, der um alle endliche Intelligenzen gezogen ist, nie heraustreten können. Es läßt sich daher weder behaupten, daß das Ding an sich ursprünglich bloß reine Intelligenz, noch bloß reine Materie sey. Was uns Ding an sich zu seyn scheint, und was wir jedem bestimmten Gegenstande zum Grunde legen, ist uns nur auf dem Wege der Reflexion entstanden, die wir auf das Ding richten, insofern wir es durch Abstraktion von allen zufälligen Bestimmungen entkleidet haben. Es bleiben hier bloß die Prädikate zurück, die wir jedem, in der Reflexion zu bestimmenden, Dinge zum Grunde legen; und so erhalten wir den Begriff von einem Dinge überhaupt, oder Dinge an sich, bloß insofern es den in der Reflexion auch durch zufällige Merkmale bestimmten Dingen entgegengesetzt wird. Aber dieses Ding an sich ist doch nur zum Behuf der Reflexion construirt, und kann nur, als der höchste Gattungsbegriff, auf Erscheinungen, nicht aber auf die eigentlichen Dinge an sich, die über den Reflexionspunkt hinüber liegen, übertragen werden. Er gilt nur auf dem Gebiete der Erscheinungen. Könnten wir über den Reflexionspunkt hinüber dringen, so würden wir ohne Zweifel den Begriff des Dinges an sich ganz anders bestimmen müssen, als wir ihn jetzt bey unserer wesentlichen, und unvermeidlichen Beschränktheit bestimmen können. Dann würden wir auch den Widerspruch auf eine vollkommen befriedigende Art lösen können, der auf dem Reflexionspunkte

zwischen dem Subjektiven und Objektiven statt hat, und hier schlechterdings unauflösbar ist.

Auf dem Reflexionspunkte, auf welchem zwar von allen *bestimmten* Objekten, nicht aber von dem *Objekte überhaupt* abstrahirt werden kann, findet sich das Ich nothwendig *bestimmt*, und wird erst in der Folge *bestimmend*. Es schwebt dem reflektirenden Ich ein Objektives vor, das ohne alles Zuthun des Ich da zu seyn scheint, und an welches die ursprüngliche Reflexion gebunden ist. Dieses Objektive ist theils das Ich, theils das Nicht-Ich. Beydes erscheint als ein nothwendiges, von dem reflektirenden Ich unabhängiges Seyn, wobey dem Reflektirenden bloß die Funktion des Auffassens übrig bleibt. Das ursprünglich Objektive *wird* nicht erst durch Freyheit bestimmt, sondern es *ist* schon, unabhängig von aller Freyheit, durchgängig durch sich selbst bestimmt; und es *muß* in der Reflexion *gerade so* aufgefaßt werden, *wie es gegeben ist*, wenn es etwas Reales seyn soll. *Es ist durchgängig durch sich selbst bestimmt*. Diese Bestimmungen sind Zeit und Raum sammt den Kategorien. Es läßt sich schlechthin kein Objekt, als solches, denken ohne diese Bestimmungen. Diese machen also das Wesen der Objektivität überhaupt aus, und sind auf dem Reflexionspunkte mit der nothwendigen Vorstellung des Objektes überhaupt gegeben. Da nun auf dem Reflexionspunkt das Ich eben so, wie das Nicht-Ich als ein Objekt erscheint, so kommen jenem ursprünglich

lich

lich dieselben Prädikate zu, wie dem letzteren. Folglich ist das Ich ursprünglich Nicht-Ich, und das letztere ist Ich. Und doch sollen beyde wesentlich verschieden seyn kraft des Gegensatzes. Dieses ist ein offener Widerspruch, der auf dem Reflexionspunkte schlechthin nicht zu heben ist, sondern vielmehr nothwendig durch denselben herbey geführt wird.

Das Ich ist auf diesem Punkte ursprünglich bloß *bestimmt*, aber schlechthin nicht *bestimmend*; es ist ursprünglich bloß *reflektirt*, aber nicht *reflektirend*. Denn das Ich ist als *seyend* gegeben, nicht aber als *handelnd*. Der Gegenstand der ursprünglichen Reflexion ist kein Reflektiren, sondern ein bloßes Seyn, das durch die Reflexion erst aufgefaßt, und zum Bewußtseyn gebracht wird. Das Ich muß erst seyn, ehe es reflektiren kann. Aber das Seyn überhaupt sowohl des Ich, als des Nicht-Ich wird weiter bestimmt, wie jedem sein eignes Bewußtseyn bezeugt. Nun wird das Ich, das ursprünglich nur *bestimmt ist*, auf einmal *bestimmend*. Es tritt statt des bloßen Seyns ein *freyes*, und keinesweges *abgezwungenes* Handeln ein, wie das letztere bey der ursprünglichen Reflexion der Fall war. Die erste Reflexion gieng auf ein bloßes Seyn; das Ich konnte in derselben noch nicht als handelnd, sondern bloß als *seyend*, nicht als *bestimmend*, sondern als bloß *bestimmt* gesetzt werden. Der zweyten Reflexion liegt kein bloßes Seyn, sondern schon ein Handeln (die

vorhergehende Reflexion) zum Grunde. Ferner kann das Ich seine Reflexion auf ein Objekt richten, auf welches es will, weil schon durch Reflexion bestimmte Objekte da sind, und sie nun frey nach ganz andern Ansichten bestimmen, als sie durch die erste Reflexion nothwendig bestimmt wurden. Also erst in der zweyten Reflexion findet sich das Ich frey, und selbstbestimmend, statt dafs es in der ersten Reflexion blofs bestimmt war. In dieser war ihm das Objekt ohne allen Beytrag der Freyheit *gegeben*; in der zweyten, und in allen folgenden Reflexionen *macht* es das Objekt selbst durch freye Bestimmung, und *giebt* es sich. Hier ist ihm das Objekt nur gegeben, insofern es sich dasselbe selbst gegeben, es ist bestimmt, insofern es dasselbe bestimmt *hat*. Es ist sich deutlich bewufst, dafs es auf kein Objekt ausschließig reflektiren *mufs*, sondern dafs jede Reflexion, und folglich auch jedes daraus entstehende Urtheil, durchaus, sowohl der Materie, als der Form nach, frey ist. Es schwebt frey zwischen Reflektiren, und Nichtreflektiren, zwischen Bestimmen und Nichtbestimmen. In diesem freyen Schweben kann es sich schlechthin nicht als bestimmt setzen; es wird sich nothwendig seiner Freyheit bewufst. Es kann aber in diesem Zustande des unbestimmten, freyen Schwebens, nicht bleiben. Unbestimmtheit ist ein Widerspruch, den es nicht vertragen kann. Denn es ist nur insofern Unbestimmtheit da, als Entgegengesetzte da sind, zwischen welchen das Ich schwebt. Entgegengesetzte werden aber vereinigt, sobald sie bestimmt

bestimmt werden. Durch die Bestimmtheit wird die Entgegensetzung aufgehoben. So wie aber das Ich ein Objekt bestimmt hat, ist es in der Reflexion auf dieses Bestimmte nicht mehr frey. Hat es das Objekt A bestimmt, daß es sey $\equiv$ B, so kann es dasselbe in der Reflexion nicht setzen als $\equiv$ — B. Aber es stellt seine durch sich selbst verwirkte Freyheit sogleich wieder her durch ein neues Bestimmen, das in der darauf gehenden Reflexion ebenfalls als ein Bestimmte erscheint. Und so gehet es ins Unendliche fort. An diesem ewigen Wechsel von Bestimmen, und Bestimmte hängt der ganze Mechanismus des Bewusstseyns. Daraus entstehet das nothwendige Bewusstseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Eines ist durch das andere bedingt. Keine Freyheit, keine Naturnothwendigkeit, und umgekehrt. Es ist unmöglich, daß der natürliche Verstand eines von beyden läugnen kann. Aber die philosophirende Vernunft findet hier nothwendig einen Widerspruch, wenn sie auf dem Reflexionspunkte das Bewusstseyn von Freyheit, oder Naturnothwendigkeit erklären will.

Auf dem Reflexionspunkt ist das Ich ursprünglich *bestimmt* durch ein von der Freiheit ganz unabhängiges, und dem Reflektirenden vorschwebendes Seyn des Ich, und Nicht-Ich. Beydes erscheint nothwendig als ein Objekt überhaupt, das das Ich nicht gemacht, noch bestimmt hat; es ist demselben mit allen seinen ursprünglichen Bestimmungen gegeben.

ben, so, daß es nicht das geringste daran ändern kann. Nur in Rücksicht auf die zufälligen Bestimmungen, die dem Ich und Nicht-Ich zukommen können, erscheint das Ich frey, und bestimmend. Ist einmal das Ich und Nicht-Ich als ein absolutes Seyn mit allen seinen wesentlichen Bestimmungen in der ursprünglichen Reflexion mit Nothwendigkeit bestimmt, dann können auf dieses Substrat allerley zufällige Merkmale mit Freyheit übertragen werden. So ist ursprünglich jedes Objekt, als solches, nothwendig bestimmt, daß es im Raume seyn müsse. In dieser Rücksicht hat das Reflektirende nicht die geringste Freyheit. Aber es ist noch nicht bestimmt, in welchem Theile des Raumes es sey. Die Raumbestimmungen durch Freyheit gehen ins Unendliche. Eben so ist nothwendig jedes Objekt, als solches, Substanz; aber es ist dadurch noch nicht bestimmt, was es für eine Substanz sey. Diese Bestimmtheit, die ganz von der Freyheit abhängt, gehet erst aus dem Gegensetzen mit andern Substanzen, auf die das Ich frey reflectiren kann, und deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, hervor. So ist das Ich bestimmend. Aber es kann schlechthin nicht als bestimmend gesetzt werden, als nachdem es erst ursprünglich als bestimmt gesetzt ist. Also das Bestimmen, die Freyheit, gehet aus der Bestimmtheit, der Naturnothwendigkeit hervor. Alle möglichen Selbstbestimmungen sind ein bloßes Resultat des ursprünglichen Bestimmteleyns. Jeder Akt der Freyheit gründet sich bloß auf ein nothwendiges Seyn. Alles aber, was
aus

aus einem nothwendigen Seyn hervor gehet, ist selbst nichts anders, als ein nothwendiges Seyn, keinesweges aber ein Produkt der Freyheit. Ist also das Ich ursprünglich ein nothwendiges Seyn, und als solches bloß bestimmt, nicht aber bestimmend, so kann es in keiner seiner Handlungen als frey gedacht werden. Kein noch so lebhaftes Gefühl von Freyheit kann den Philosophen, der nichts Höhers, als den Reflexionspunkt, kennt, berechtigen, das Ich wirklich als frey zu setzen. Das Bewußtseyn von Selbstbestimmen kann nur als Schein, und Täuschung angesehen werden. Das Ich ist nur insofern bestimmend, als es ursprünglich bestimmt ist; es ist also auch, wenn es als bestimmend erscheint, an sich nur bestimmt.

Reflektirt der Philosoph bloß darauf, daß das Ich ursprünglich absolut bestimmt ist, so kann er keine Freyheit gelten lassen. Reflektirt er aber darauf, daß, nachdem der erste Reflexionsakt, der sich auf ein absolutes Seyn beziehet, geschlossen ist, das Ich in jedem folgenden Reflexionsakte bis ins Unendliche fort absolut bestimmend ist, so kann er keine Naturnothwendigkeit, keine Beschränktheit des Ich, annehmen. Eines hebt das andere auf; beide können schlechthin nicht neben einander bestehen. Entweder ist das Ich in allen seinen Wirkungen bloße Freyheit, oder bloße Naturnothwendigkeit. Er mag das Eine oder das Andere annehmen, so muß er einem Theile des Bewußtseyns, das sich mit gleicher

Noth,

Nothwendigkeit aufdrängt, es sey Bewußtseyn der Freyheit, oder Naturnothwendigkeit — widersprechen, und sieht sich noch obendrein in neue Widersprüche, die sich ins Unendliche vervielfältigen, verwickelt. Sofern das Ich bestimmt ist, ist es ein bloßes Produkt des Nicht-Ich. Sofern es aber bestimmend ist, ist das Nicht-Ich ein bloßes Produkt des Ich. Dieser Widerspruch ist auf dem Reflexionspunkte schlechthin nicht zu lösen. Das Ich ist hier ursprünglich bloß bestimmt, und also an sich Nicht-Ich. Es wird erst dann bestimmend, nachdem es als bestimmt gesetzt ist, und folglich wird aus dem, was an sich Nicht-Ich ist, Ich.

Dieser Widerspruch kann auf eine scheinbare Art nur so gelöst werden, daß behauptet wird, wir können gar nicht aus dem Kreise der bloßen Erscheinung treten; daß selbst das, was sich nur in dem Bewußtseyn als Etwas an sich ankündigt, nichts, als Erscheinung sey; daß sich folglich jenseits des Reflexionspunktes die Sache ganz anders verhalten könne, ob wir gleich auf jenes Gebiet, wo das wahre Ding an sich liegt, nicht hinüber dringen können. Auf dem Reflexionspunkte kann das Ich nicht frey seyn; denn es ist hier ursprünglich bloß bestimmt. Aber es ist *möglich*, daß es jenseits frey ist. Es kann jedoch nichts weiter, als die bloße Möglichkeit behauptet werden. Es ist eben so möglich, daß das Ich nicht frey ist. Wir können schlechthin nichts erkennen, als bloße Erscheinungen. Was das Ich,
und

und Nicht-Ich jenseits des Reflexionspunktes an sich sind, bleibt uns ein ewiges Geheimniss. Das heisst: wir können eigentlich gar nichts gewiss wissen. Denn was wir immer zu wissen behaupten mögen, können wir bloß zufolge der Erscheinungen behaupten. Wer kann uns aber einsehen, daß an sich gerade das Gegentheil von dem statt hat, was wir, durch Erscheinungen bestimmt, behaupten?

Das ist das Endresultat der hochgepriesenen *Kantischen* Philosophie, die so wenig den Skepticismus über den Haufen geworfen hat, daß sie vielmehr demselben den größten Vorschub that, dadurch, daß sie durch eine vollständige Zergliederung des Erkenntnisvermögens, so weit diese auf dem Reflexionspunkte möglich ist, bis zur Evidenz gezeigt hat, daß wir auf das, was an sich wahr ist, nicht eindringen können; sondern es bloß mit Erscheinungen zu thun haben. Alle Widersprüche, in welche sich die philosophierende Vernunft verwickelt, werden bloß durch die Bemerkung abgewiesen, daß es sich jenseits des Reflexionspunktes anders verhalten könne. Aber dadurch wird ja auch die Möglichkeit zugestanden, daß das Gegentheil statt habe, und daß folglich auch auf dem Gebiete des eigentlichen Dinges an sich die Widersprüche bleiben. Können wir nun nicht über den Reflexionspunkt hinüber dringen, wie *Kant* behauptet, so können wir nie gewiss werden, ob die Widersprüche, die sich uns auf diesem Punkte aufdrängen, auf dem übersinnlichen Gebiete wirklich beygelegt sind, oder nicht. Alles, woran das höchste

Interesse

Interesse der Menschheit hängt — die Nothwendigkeit, und Bestimmtheit der Pflichten, und Rechte, ein besseres, an Dauer unbegrenztes Leben, die Realität der Idee eines schlechthin überlinnlichen Princip, das man Gott nennt — ist ungewiss, und schwankend. Die Philosophie, weit gefehlt, den Menschen selbstständig zu machen, ist vielmehr das Grab aller seiner Selbstständigkeit, und Würde. Ist die Überzeugung von unserer ursprünglichen Würde ein bloßer Traum, so ist dieser Traum doch weit zu schätzbar, für das Wohl der Menschheit zu nothwendig, als daß man uns denselben rauben sollte. Können wir schlechthin nicht über den Reflexionspunkt hinüber, um jenseits die Widersprüche, die uns selbst vernichten, zu lösen, so ist es in der That das größte Unglück für den Menschen, wenn er in die Schlingen der philosophirenden Vernunft fällt. Weis man nichts besseres, als die traurigen, das Wesen der Vernunft durchaus vernichtenden Resultate des Skepticismus, so sollte man Niemanden zum Philosophiren einladen, sondern vielmehr jeden davon zurückschrecken. Man sollte doch endlich aus dem Taumel der blinden Verwunderung erwachen, und eine Philosophie nicht mehr als das *non plus ultra* menschlicher Weisheit anpreisen, aus deren Resultaten es klar hervorgehet, daß alle Überzeugung von Wahrheit Thorheit sey. Ich weiß wohl, daß der Buchstabe der Kritik gerade das Gegentheil sagt. Aber auf den Buchstaben kommt es hier nicht an, sondern auf den Geist, der nur aus den Principien, und

und Resultaten, die scharf bestimmt werden müssen, sichtbar werden kann.

Können wir schlechthin nicht über den Reflexionspunkt hinaus, so können wir freylich das traurige Loos nicht ändern, daß uns durch unsere Natur beschieden ist, und das uns zu einer ewigen Unwissenheit in Rücksicht auf alles das, was an sich wahr ist, verdammt, und uns in einem immerwährenden Kreise von bloßen Erscheinungen herumtreibt, die täuschen können, und nothwendig täuschen, indem sie uns am Ende in ein Land von lauter handgreiflichen Widersprüchen hinschleudern, wo uns von der Philosophie bloß der Trost zugerufen wird, daß in einem andern, aber uns schlechthin unzugänglichen Lande, wohl eine vollkommene Harmonie herrschen *könne*, ohne uns bestimmt, und mit untrüglicher Gewissheit sagen zu können, daß diese Harmonie wirklich, und nothwendig statt habe. Was hilft uns diese leere Aussicht von bloßer Möglichkeit? Wir bedürfen zu unserer Beruhigung einer absoluten Gewissheit, und Nothwendigkeit. Kann uns diese die Philosophie nicht gewähren, so ist es gut, sie als eine Feindinn des Menschengeschlechtes zu fliehen.

Es ist schon außerordentlich viel für die bessere Philosophie gewonnen, wenn man bestimmt einsieht, daß auf dem Reflexionspunkte schlechthin kein Heil zu hoffen ist. In dieser Rücksicht hat *Kant* ein unsterbli-

sterbliches Verdienst für die Philosophie, indem er dieses bis zur höchsten Evidenz zeigte, und dadurch einen andern grossen Denker veranlafste, einen ganz neuen, bisher noch nie versuchten Weg einzuschlagen, um die Widersprüche der Vernunft in Harmonie zu bringen. Das Unternehmen *Kants*, die theoretische Vernunft durch eine erschöpfende Kritik zu prüfen, würde durchaus zu billigen gewesen seyn, wenn er am Ende nur nicht behauptet hätte, dafs wir über den Reflexionspunkt schlechterdings nicht hinüber dringen, und jenseits desselben bestimmen können, was das *eigentliche Ding an sich* sey. Durch diese Behauptung hat er erstens den Skepticismus als die einzig mögliche Philosophie festgesetzt, und alle Hoffnung, das an sich Wahre je einzusehen, völlig abgeschnitten; und dann hat er die Ansicht, die blofs auf dem Reflexionspunkte gilt, selbst über denselben hinübergetragen. Denn er behauptet, dafs das *eigentliche Ding an sich* jenseits desselben ganz anders beschaffen *seyn könne*, als es diesseits erscheint, und dafs folglich dort kein Widerspruch in diesem Falle statt habe. Aber zum ersten hat dieser Satz nur hypothetische Gültigkeit, und ist folglich unfähig, die Vernunft in ihrer letzten, und wichtigsten Forderung, an deren Erfüllung ihr alles gelegen ist, weil davon ihr Wesen, oder ihre Vernichtung abhängt, vollkommen zu befriedigen. Es wird nur so viel gesetzt: *Wenn* auf dem überfinnlichen Gebiete das Ding an sich anders beschaffen ist, als es auf dem Reflexionspunkte erscheint, so fallen alle

Wider-

Widersprüche weg, in welche sich die reflektirende Vernunft nothwendig verwickelt. Aber *ob* sich die Sache *wirklich* so verhalte, dafür ist schlechthin kein Entscheidungsgrund möglich. Dann wird der Begriff des Dings an sich, der nur auf dem Reflexionspunkt gilt, über denselben auf das übersinnliche Gebiet mit hinübergetragen, und folglich daselbst alles gerade so gesetzt, wie hier. Giebt es auch dort ein Ding an sich, so herrschen daselbst auch nothwendig alle die Widersprüche, die auf dem Reflexionspunkt durch die nothwendige Vorstellung des Dings an sich herbeygeführt werden. Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft ursprünglich auf einem Gebiete stehe, wo noch gar kein Objekt, es sey Ding an sich, oder ein bestimmtes Ding, möglich sey, wo schlechthin kein Seyn, sondern bloßes Handeln herrscht, wodurch alle möglichen Objekte, die auf dem Reflexionspunkte erscheinen, erst producirt werden. Es muß folglich ferner gezeigt werden, daß der Grund, warum wir das Ding an sich nicht erkennen, nicht in unserer wesentlichen Beschränktheit, sondern in dem Widerspruche dieses Begriffes selbst liege. Das Ding an sich wird bloß gesetzt zum Behufe der Reflexion, lediglich als Idealgrund, als Substrat des bestimmten Dinges; folglich hat es außer der Reflexion gar keine Realität, nicht einmal als *Gedankending*; es ist dann gar nichts. Bloß unter der Bedingung, daß reflektirt werden soll, wird es gesetzt; seine Gültigkeit gehet also nicht über seine Bedingung hinaus. Wir können nämlich nur anknüpfend denken; um etwas setzen zu

zu können, was wir vermittelst der Empfindung erfahren, und insofern wissen, müssen wir etwas setzen, das gar kein Gegenstand der Empfindung seyn kann, wovon wir gar nichts wissen, bloß um für die Empfindung, die in der Reflexion bestimmt gesetzt werden soll, einen Anknüpfungspunkt zu haben. Wenn wir behaupten, daß wir von diesem Anknüpfungspunkte gar nichts wissen können, so ist dies nicht so zu verstehen, wie bey *Kant*, daß derselbe dennoch an sich Realität habe, und allenfalls nur für uns wegen unserer Beschränktheit unerkennbar, für die höchste Intelligenz aber erkennbar sey; sondern der Sinn unserer Behauptung ist der, daß jener Anknüpfungspunkt außer der Reflexion gar nichts sey, in derselben aber, und für sie nur *ideale* Gültigkeit habe. Er ist nicht etwas *Reales*, wie die Empfindung, sondern nur das *ideale* Substrat, welches nothwendig gesetzt wird, um die Empfindung als etwas Objektives setzen zu können. Das Ding an sich ist ein bloßer Nothbehelf für die Möglichkeit der Reflexion. Es wird also zwar nothwendig gesetzt, so wie die Empfindung gesetzt wird, aber nach einem ganz verschiedenen Charakter. Nur das Mannigfaltige der Empfindung ist das eigentliche *Reale*; aber es kann nicht für uns objektiv werden, wenn ihm nicht ein (bloß *ideales*) Substrat untergelegt wird, und das ist das Ding an sich. Dadurch wird für uns das Mannigfaltige der Empfindung erst objektiv, ein Empfundenes, ein Ding, und zwar in der Vereinigung mit dem idealen Substrat, ein *bestimmtes* Ding. Trennt man das ideale Substrat

strat von dem Mannigfaltigen der Empfindung, so hat man das Ding an sich; verbindet man es wieder mit dem letztern, so ist ein *bestimmtes* Ding da. Das Ding ist nichts anders, als verschiedene Bestimmungen *zusammengefasst*. Nur insofern verschiedene Bestimmungen *zusammengefasst* werden, ist das Ding. Das Ding ist also ein blosses Resultat unserer Endlichkeit, die auf dem Reflexionspunkt nothwendig eintritt. Das Unendliche kann nicht reflektirt werden; daher ist auf dem Gebiete des Ueber sinnlichen schlechthin kein Ding denkbar. Aber auch auf dem Reflexionspunkte ist das Ding an sich nur, insofern es als Substrat des Bestimmbaren zum Behufe der Reflexion nothwendig gesetzt, und zwar als die bloß *ideale* Grundlage des *Realen* gesetzt wird. Es ist also auch hier nicht ein von dem Ich ganz unabhängiges Etwas, und daher nicht eigentlich *an sich*. Trägt man nun den Begriff des Dinges an sich, der von dem transcendentalen Standpunkte aus nicht einmal in der Reflexion als etwas von dem Ich schlechthin Unabhängiges statt hat, auf das Gebiet des Ueber sinnlichen hinüber, so werden mit demselben auch nothwendig dieselben Widersprüche, die aus dieser Ansicht für die philosophirende Vernunft entstehen, mit hinübergetragen, und die gefoderte Harmonie ist auch da unmöglich. Wenn nun bis zur Evidenz gezeigt werden kann, daß die bloße Ansicht, die der Reflexionspunkt gewährt, die Vernunft mit sich selbst in unauflösbare Widersprüche verwickelt, und daher ihr Wesen vernichtet, so
mufs

muß der Versuch, über den Reflexionspunkt hinüberzudringen, und auf dem Gebiete des Ueber Sinnlichen, das schlechthin gesetzt wird, die Möglichkeit aller Reflexion erst zu begründen, jedem Wahrheitsfreunde höchst willkommen seyn. Es wäre höchst vernunftwidrig, einen solchen Versuch, der zur Rettung des Wesens, und der Rechte der Vernunft noch einzig möglich ist, vor aller Prüfung als vergeblich, oder gar als gefährlich für die Menschheit zu verschreyen, da durch denselben eigentlich alle Gefahr entfernt, und alles, was derselben interessant seyn kann, unerschütterlich fest begründet werden soll. Man wage ihn nur muthig; ob er gelingen könne, wird man erst einsehen können, wenn er wirklich gelungen ist. Und er ist gelungen, wenn sich alles, was in dem reflektirten Bewußtseyn vorkommt, aus dem, was als schlechthin möglich vorausgesetzt wird, befriedigend erklären läßt, und die Widersprüche vollkommen gelöst werden.

Man darf aber hier nur den ersten Punkt richtig fassen, um sogleich einzusehen, daß auf dem Reflexionspunkt alles, was als an sich wahr, und ursprünglich real gesetzt werden mag, als ein verkehrter Schatten in einem täuschenden Widerschein erscheinen muß, und daß folglich die Widersprüche nur scheinbar sind. Wird dieser verkehrte Schatten, wie er soll, nach der Ansicht des transcendentalen Standpunktes wieder umgekehrt, und das Gegentheil davon gesetzt, so muß nothwendig aller Widerspruch

spruch

spruch aufhören, der bloß seinen Grund in der ersten umgekehrten Ansicht hat.

Auf dem Reflexionspunkt ist die Vernunft ursprünglich *bestimmt* durch ein vorschwebendes, und wie es scheint, ohne alles Zuthun der Freyheit vorhandenes, Objekt; und dann erst *bestimmend*. Das ist ein handgreiflicher Widerspruch; denn die Freyheit kann nicht aus der Naturnothwendigkeit, das Handeln nicht aus dem todten Seyn hervorgehen. Man kehre diese Ansicht um, und setze, daß die Vernunft ursprünglich ein bloßes absolutes, von keinem Objekte, sondern nur von sich selbst abhängendes, Handeln sey; daß dieses in einem absoluten Setzen, und Entgegensetzen bestehe, und daß dieses Setzen und Entgegensetzen ursprünglich gegenseitig bestimmt werde, so wird in der Reflexion ein Gefetztes, und Entgegengesetztes, als bloßes Produkt des Setzens, und Entgegensetzens, und des gegenseitigen Bestimmens zum Vorscheine kommen, das dem Reflektirenden als absolutes, ohne Zuthun des Ich vorhandenes, Objekt vorschwebt, weil sich das Ich seines ursprünglichen, jenseits des Reflexionspunktes liegenden, Handelns nicht bewußt werden kann. Das Ich erscheint hier durch das vorschwebende Objekt bestimmt; aber es ist in der That nur insofern bestimmt, als es sich ursprünglich vor der Reflexion selbst bestimmt, und durch sein absolutes Handeln das Objekt hervorgebracht hat. Es ist also vor aller Reflexion bloß handelnd,

E

und

und bestimmend, und erst dann in der Reflexion bestimmt. Dieses Bestimmteyn läßt sich gar nicht erklären, ohne ein vorhergehendes Selbstbestimmen. Von dem absoluten Bestimmen ist also ein Uebergang zu dem Bestimmteyn möglich, und nothwendig; nicht aber umgekehrt. Das Ich ist das Auge, das sich selbst sieht; in ihm ist das Subjektive mit dem Objektiven so vereinigt, daß das Eine nichts anders ist, als das andere. Das Ich ist Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt. Daß dadurch die Realität dessen, was noch außer dem Ich gesetzt wird, nicht aufgehoben werde, wird sich durch die ganze Darstellung des Systems zeigen.

Das Wesen der Transcendental-Philosophie besteht also darinn, daß von einem absoluten Handeln, als Erklärungsgrunde des reflektirten Bewusstseyns, und alles dessen, was in demselben vorkommt, ausgegangen wird. Da es als Erklärungsgrund aller Reflexion gesetzt wird, so kann es in dem gemeinen Bewusstseyn nicht vorkommen. Ohne Reflexion ist keine Definition möglich. Also kann dieses absolute Handeln auch nicht durch Definition zum Bewusstseyn gebracht werden; denn es ist der Grund jeder Reflexion, und dadurch bedingten Definition. Der Philosoph setzt sich mit absoluter Freyheit über den Reflexionspunkt hinüber, und schauet zugleich sein Handeln, das hier absolut ist, als solches an; ergreift es, nicht als ein todes Produkt, wie dies auf dem Reflexionspunkte geschieht, wo das absolute Han-

Handeln im Produkt als Ding an sich erscheint, sondern als lebendiges Princip alles Bestimmens, und Bestimmteyns. Diese Anschauung ist rein intellektuell, weil sie sich auf keine Affektion des Ich, sondern auf das, was das Wesen der Intelligenz an sich ausmacht, beziehet. Der Philosoph muß diese intellektuelle Anschauung in sich selbst hervorbringen, wenn der vorausgesetzte Erklärungsgrund, das absolute Handeln, für ihn Realität haben soll. Ohne diese Anschauung ist gar keine Definition von irgend einem Etwas möglich; denn durch sie ist jede Reflexion begründet. Wer in der Philosophie ursprünglich von Definition ausgehet, der kennt keinen höhern Standpunkt, als den Reflexionspunkt. Hier sind zwar Definitionen möglich, und nothwendig. Aber ob die Begriffe die darinnen verbunden sind, Realität haben, diese Frage kann hier schlechterdings nicht beantwortet werden. Sie setzt daher einen höhern Grund voraus, der über den Reflexionspunkt hinüber liegt, wodurch selbst der Begriff von Objektivität, und Bestimmbarkeit erst möglich wird.

Die Außendinge kommen nicht unmittelbar in uns vor; sondern wir sind uns nur eines nothwendigen Bewußtseyns von ihnen bewußt. Wir haben es nicht unmittelbar mit den Dingen, sondern mit dem Bewußtseyn eines nothwendigen Bewußtseyns von Dingen zu thun. Es ist ein nothwendiges Bewußtseyn da, oder es ist etwas Reales da, ist für

uns Eins. Ob wir berechtigt sind, von dem Bewusstseyn eines nothwendigen Bewusstseyns auf die Realität der Dinge, die unabhängig von uns da seyn sollen, zu schliessen, das muß entschieden werden. Also in dem Momente, als man zu philosophieren anfängt, wird die Realität der Gegenstände überhaupt, die sich auf ein nothwendiges Bewusstseyn beziehen, in Zweifel gezogen. Man kann keinen einzigen Gegenstand als real voraussetzen, der definiert werden könnte, nicht einmal die Realität des Ich, als Gegenstand gedacht. Der Begriff von Objektivität, insofern dadurch irgend etwas Reales bestimmt werden soll, ist durchaus noch problematisch. Der Philosoph hat nichts vor sich, als das Bewusstseyn. Ob aus dem Bewusstseyn auf die Realität der auf dasselbe sich beziehenden Gegenstände geschlossen werden könne, muß erst aus der Natur des Bewusstseyns bewiesen werden. Der Beweis wird auf folgende Art geführt: Es ist Bewusstseyn da; dies ist unläugbare Thatfache. Nun ist aber das Bewusstseyn gar nicht möglich, wenn nicht etwas Reales, das demselben entspricht, angenommen wird, also muß auch dasselbe angenommen werden. Die Möglichkeit des Bewusstseyn muß a priori construirt werden; es wird sich dann als absolut nothwendige Bedingung desselben die Realität der Gegenstände, auf die sich ein nothwendiges Bewusstseyn beziehet, zeigen.

Anfangs ist also dem Philosophen nichts gewiss, als das Bewußtseyn. Kann er also nicht wenigstens von der Definition des Bewußtseyns ausgehen? Dies könnte er nur unter der Bedingung, wenn von dem gegebenen, empirischen Bewußtseyn auf die Realität der Objekte geschlossen werden könnte. Aber das ist unmöglich. Denn das gegebene Bewußtseyn sagt uns nichts weiter, als daß unmittelbar ein nothwendiges Bewußtseyn von Dingen außer uns vorkomme; es kann aber schlechterdings nicht die Realität derselben verbürgen. Das gegebene Bewußtseyn ist selbst eine Thatfache, die nothwendig einen Bestimmungsgrund voraussetzt; dieser muß erst aufgezeigt werden. Man gehet aber dann über das gegebene Bewußtseyn hinaus, wenn man den Grund der Möglichkeit desselben aufsucht. Man muß also die Frage aufwerfen: wie ist das gegebene Bewußtseyn, es mag bestimmt seyn, wie es will, möglich? Das Bewußtseyn, sofern es gegeben ist, ist gewiss, und über allen Zweifel erhaben; daher hat es auch noch kein Skeptiker bezweifelt: aber der Grund davon ist noch ungewiss. Diesen Grund nun hat der Philosoph aufzusuchen. Der Philosoph soll das ursprüngliche Bewußtseyn seiner Möglichkeit nach selbst schaffen, und construiren. Er sieht dabey gar nicht auf Erfahrung, oder auf das wirkliche Bewußtseyn; er läßt es vor der Hand noch ganz ununtersucht, ob, und inwiefern außer uns etwas Reales, worauf sich jedes Bewußtseyn unmittelbar, oder mittelbar bezieht, existire. Er beschäftigt sich nur mit
der

der ganz freyen Konstruktion des Bewußtseyns. Sollte sich nun finden, daß das Bewußtseyn gar nicht möglich wäre, wenn nicht etwas gesetzt würde, das dem Bewußtseynenden ursprünglich entgegengesetzt wäre, so würde alles das, was als nothwendige Bedingung des Bewußtseyns gesetzt werden muß, eben so gewiß seyn, als das Bewußtseyn selbst. Wenn nun der Philosoph kein einziges Objekt, und folglich auch keinen Begriff, der sich darauf beziehet, als real voraussetzen darf, indem er selbst den Grund des gegebenen Bewußtseyns, ohne welches weder ein Objekt, noch ein Begriff möglich ist, untersuchen muß, so ist offenbar, daß er sein Geschäft von keiner Definition anfangen könne, sondern erst die Möglichkeit der Definition überhaupt begründen müsse. Man verkennet ganz das Wesen der Philosophie, wenn man glaubt, daß durch irgend eine Definition für die Begründung des menschlichen Wissens das geringste ausgerichtet werden könne. Dieser Wahn war der Grund aller bisherigen Verirrungen der philosophirenden Vernunft, aus denen gar kein Ausweg möglich ist, wenn man sich nicht fest überzeugt, daß durch Definitionen nichts auszurichten sey.

Da an dieser Ueberzeugung alles gelegen ist, so wollen wir versuchen, dieselbe noch auf einem andern Wege bis zur Evidenz zu erheben. Wir dürfen uns nur recht deutlich machen, was Definiren sey, was es voraussetze, und worinn sein Wesen be-



bestehe, um uns von der Wahrheit, daß durch keine Definition das menschliche Wissen ursprünglich begründet werden könne, auf eine allen möglichen Zweifel ausschliessende Art zu überzeugen.

Was heisst denn Definiren anders, als das festsetzen, was ein Begriff mit einem andern zunächst gemein hat, und dann wodurch er sich wesentlich von dem andern unterscheidet, oder von einem Begriffe die nächste Gattung, und die wesentliche Differenz bestimmt bezeichnen? Wenn ich z. B. definiren will, was der Mensch sey, und sage: der Mensch ist ein Wesen mit Vernunft, und einem animalisch belebten Körper begabt, oder wie die alten sich ausdrückten, *homo est animal rationale*, so wird hier der nächste Gattungsbegriff angegeben, unter welchem der Begriff — Mensch stehet, oder der Gemeinbegriff, der dem Menschen, und andern höheren Vernunftwesen zukommt, und dieser ist der Begriff der Vernunft überhaupt. Es lassen sich nämlich außer dem Menschen noch andere höhere Vernunftwesen denken, z. B. Engel. Unter der höchsten, unbeschränkten, ganz reinen Vernunft stellen wir uns die Gottheit vor. In dieser Rücksicht ist der Mensch den Engeln, und der Gottheit gleich. Aber er unterscheidet sich auch von den höheren Vernunftwesen, und von der höchsten Vernunft durch seinen thierischen Körper, und in dieser Rücksicht ist er den vernunftlosen Thieren gleich. Beziehe ich daher den Begriff Mensch auf höhere Vernunftwesen

und auf die Gottheit, so ist der Beziehungsgrund die Vernunft, und der Unterscheidungsgrund der thierische Körper. Beziehe ich ihn hingegen auf das Thier, so ist der Beziehungsgrund der thierische Körper, der Unterscheidungsgrund aber die Vernunft. Durch den Gattungs- und Differenzbegriff, der in der Definition des Begriffes Mensch bestimmt werden muß, wird nicht bloß der Inhalt, das Wesen dieses Begriffes, sondern auch die Stelle genau bezeichnet, die er unter den Vernunftwesen, und andern Gegenständen einnimmt. Gesetzt nun, es gebe außer dem Menschen noch andere beschränkte Intelligenzen, die wir Engel nennen; gesetzt, es gebe eine durchaus unbefchränkte Vernunft, so kommt dem Menschen auf der Stufenleiter der Vernunftwesen nothwendig die dritte Stelle zu. Wir erhalten folgende Rangordnung: Gott, Engel, Mensch. An den Menschen gränzet zunächst das bloße Thier, dem er vermittelt seines Körpers gleich ist. Der Mensch stehet also zwischen den Engeln, und bloßen Thieren in der Mitte. Aber unter den menschlichen Individuen treffen wir wieder Unterschiede an, und diese geben uns zu neuen Klassifikationen Anlaß, z. B. Unterschiede des Geschlechtes, des Alters, des Standes, der Gesichtsfarbe. Und so wird der Begriff Mensch, der in Beziehung auf den Gattungsbegriff Vernunft nur ein untergeordneter Begriff der besondern Art dieser Gattung ist, selbst in Rücksicht auf die niederen Begriffe, die er unter sich enthält, z. B. in Ansehung der Begriffe Mann, Weib, Jüng-

Jüngling, Greis u. f. f. ein Gattungsbegriff; diese niederen Begriffe werden wieder Gattungsbegriffe, und dieses gehet immer so fort, bis man auf einen Begriff von einer Art kommt, unter der weiter kein Begriff mehr stehet, und der als das absolut letzte Glied in der ganzen Reihe anzusehen wäre.

Ich habe nun in einem Beyspiele gezeigt, was Definiren sey. Aber was gewinnen wir denn in Rücksicht auf die Realität des Begriffes Mensch durch diese, oder jede andere Definition, die man wählen mag? Gar nichts. Durch die gegebene Definition wird nichts weiter ausgesagt, als: Wenn es Vernunft und einen thierischen Körper, als eine besondere Bestimmung der Materie giebt, und wenn der Mensch etwas zwischen beyden unmittelbar in der Mitte Schwebendes ist, so ist der Mensch das, was die Definition ausagt. Aber giebt es denn wirklich Vernunft, und eine animalisch organisirte Materie, und ist der Mensch ein aus beyden zusammengesetztes Wesen? Wir setzen in dieser Definition nicht nur die Realität beyder Begriffe voraus, sondern auch, daß sie wesentlich von einander verschieden sind. Wir setzen die Vernunft der Materie absolut entgegen. Aber ist es denn wirklich so? Entspricht unserer Vorstellung von beyden etwas Reales? Der Materialist behauptet, daß alles, was ist, weiter nichts, als Materie, daß alles, was wir Vernunft nennen, nur das Resultat einer feineren, durch Zufall entstandenen Zusammenverschmelzung materieller Theile,

le, daß folglich die Vernunft nichts anders sey, als ein Accidenz der Materie, so wie eine bestimmte Form, Schwere, Farbe ein Accidenz derselben ist. Wie wollen wir ihn widerlegen? Durch unsere Definition? Diese nimmt er in dem Sinne, in welchem wir sie aufstellen, in Anspruch. Wir müssen also, um ihn widerlegen zu können, aus der Definition heraustreten, und außer derselben einen Grund für dieselbe auffuchen. Dieser Grund müßte wieder etwas Bestimmtes auslagen, und folglich wieder definirt werden; von dieser Definition müßte sich wieder ein Grund angeben lassen, den eine neue Definition nothwendig machte, und so ins Unendliche. Und wenn wir nun auf diesem Wege nie auf einem absoluten, durch sich selbst bestimmten Grund, also auf einen Grund, der durch keinen höher liegenden, und folglich keiner Definition fähigen Grund zu befestigen wäre, kommen könnten, so hätte der Materialist wenigstens insofern gewonnen Spiel, daß er auf keine Art zu widerlegen wäre, obgleich auch er seine Behauptung auf keine andere Art beweisen könnte. Denn auch er müßte nach seinem Standpunkte den Weg der Definition einschlagen, der es ihm schlechthin unmöglich machen würde, je zum Ziele zu kommen.

Aber auch das andere Glied unserer Definition, das die Realität der Materie, und ihre wesentliche Verschiedenheit von der Vernunft voraussetzt, kann in Anspruch genommen werden, und wird wirklich durch

durch einen der ersten philosophischen Selbstdenker, die je existirten, und der eine zahlreiche philosophische Sekte stiftete, in Anspruch genommen. Dieser Philosoph ist *Leibnitz*. *Leibnitz* läugnete nämlich eigentlich das Daseyn der Materie. Ihm war die Materie nichts, als ein Aggregat von vorstellenden Kräften, die er *Monade* nannte. Nach ihm war die Materie von dem, was wir Vernunft nennen, nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach verschieden, folglich nur ein Accidenz der Vernunft. Auf dem Wege der Definition können wir *Leibnitzen*, und die Idealisten eben so wenig widerlegen, als die Materialisten.

Wäre also durch Definitionen in der Philosophie etwas auszurichten, so, daß dadurch erwiesen werden könnte, daß unsern Begriffen, die wir auf eine bestimmte Weise verbinden, etwas Reales entspreche, so müßte erst erwiesen werden, daß in der ganzen Reihe dessen, was ist, und das wir durch die Philosophie systematisch aufstellen wollen, etwas absolut Erstes, und etwas absolut Letztes sey, und dann daß wir wirklich beydes gefunden haben.

Das erste müßte seyn die absolute Gattung, die alle untergeordneten Gattungen, welche in Beziehung auf jene Arten heißen, unter sich begriffe, und das Letzte die absolute Art, unter welcher weiter keine Art mehr stünde. Also über der ersten Gattung dürfte keine höhere, und unter der letzten Art
keine

keine tiefere mehr gedacht werden. Aber dieses ist schlechterdings unmöglich. Denn um etwas als das absolut Erste, und absolut Letzte aufzustellen, und dadurch die ganze Reihe zu bestimmen, müßten wir beydes bestimmt aufstellen, das heißt, wir müßten beydes definiren. Um aber dieses zu können, müßten wir wissen, was beydes an sich ist, und wodurch es sich von allen übrigen Gliedern unterscheidet, es müßte von jedem aus beyden sein nächster Gattungs- und letzter Differenzbegriff angegeben werden, wodurch sowohl das absolut Erste, als das absolut Letzte aufhören würde, zu seyn, was es der Voraussetzung nach seyn soll.

Wenn wir etwas definiren wollen, so kann es nur so geschehen, daß wir einen Begriff an den andern knüpfen, wodurch ausgesagt wird, daß ein Begriff dem andern gleich sey. Wenn also das absolut Erste in der Reihe des Seyns bestimmt werden soll, so muß an dasselbe ein anderer Begriff geknüpft werden, so, daß gesetzt wird, es sey ein bestimmtes Etwas, oder einem bestimmten Etwas gleich. Aber wo soll denn der Begriff hergenommen werden, wodurch das absolut Erste bestimmt werden soll? Er muß entweder aus einer höhern, oder tiefern Sphäre seyn. Aber keines von beyden kann angenommen werden. Wir wollen setzen, der höchste, absolut erste Begriff sey A. Dieser Begriff nun soll bestimmt werden. Soll er dies, so muß er nothwendig durch einen andern bestimmt werden, so, daß
aus-

ausgesagt wird, er sey jenes andere bestimmte Etwas. Dieses Etwas, oder dieser schon bestimmte Begriff muß entweder über A, oder unter A stehen. Er kann nicht über A stehen; denn A soll der Voraussetzung nach der höchste, der absolut erste Begriff seyn; giebt es einen höhern, unter dem selbst A steht, so ist A nothwendig ein untergeordneter Begriff. Dann muß der bestimmte Begriff, wodurch A bestimmt werden soll, von A verschieden, folglich ihm entgegengesetzt seyn. Zwey Entgegengesetzte können nur durch ein Drittes, das in dieser Rücksicht Gattungsbegriff ist, gleichgesetzt werden. Folglich wird, wenn A irgend einem Etwas gleich seyn soll, ein höherer Begriff vorausgesetzt, wodurch die beyden Entgegengesetzten, als Arten einer und derselben Gattung, vereinigt werden. Es ist schlechthin unmöglich, A zu bestimmen, ohne es einem andern Etwas entgegen zu setzen, und dann beydes durch einen höheren Begriff einander gleich zu setzen. Soll dieser höhere Begriff als Beziehungsgrund, wieder bestimmt werden, so muß er wieder einem andern entgegengesetzt, und durch einen neuen Beziehungsgrund mit demselben vereinigt werden. Dieses Verfahren mag ins Unendliche fortgesetzt werden, ohne daß man je einen absolut ersten Begriff erhält, der durch sich selbst begründet ist, und sich durch seine eigne Schwerkraft hält.

Aber der höchste Begriff A kann auch nicht durch einen Begriff bestimmt werden, der unter A steht;

steht; denn sonst ist er wieder nicht der höchste Begriff, sondern insofern er durch B bestimmt ist, diesem selbst untergeordnet. B ist dann das Bestimmende, Thätige, A das Bestimmte, Leidende; es ist ein Produkt, und Accidenz desselben. Ferner muß A dem B entgegengesetzt seyn; denn A soll etwas anderes seyn, als B. Diese Antithesis macht eine Synthesis nöthig, wenn nicht beyde Begriffe als entgegengesetzte aufgehoben werden sollen. Die Synthesis ist aber nur möglich durch einen höheren Begriff, als Beziehungsgrund; folglich muß wieder aus der Sphäre von A und B in eine höhere übergegangen werden, und man kann daher nicht sagen, daß A durch B, oder B durch A bestimmt werde, sondern beyde sind bloß etwas Bestimmbares, und können nur bestimmt werden durch etwas Höheres, in welchem sie sich gleich sind. Außerdem sind sie einander absolut entgegengesetzt, und heben einander auf.

Wenn nun A nach der Voraussetzung der höchste Gattungsbegriff seyn soll, so ist klar, daß es weder durch einen höheren, noch tieferen Begriff bestimmt werden kann, weil es sich weder in dem einen, noch andern Falle als höchster Begriff behaupten kann. Soll er aber doch bestimmt werden — und das muß er, weil ohne Bestimmung für uns nichts ist —, so bleibt nichts übrig, als A selbst. A müßte also durch sich selbst bestimmt werden, und so erhielten wir den Satz: $A = A$. Aber dadurch

durch wird nichts bestimmt; diese Bestimmung ist für mich gar keine, und A ist mir so viel, als nichts, wenn ich es nicht schon durch eine andere Bestimmung kenne. Wenn ich z. B. nicht schon weiß, was ein Diamant sey, und ich auf meine Frage, was derselbe sey, zur Antwort erhalte: Ein Diamant ist ein Diamant, so erfahre ich dadurch so wenig, als ich zuvor gewußt habe. Wenn ich nun den Begriff *Diamant* mit A bezeichne, so heist der Satz: $A = A$ nichts anders, als: $A = x$. Aber was mir gänzlich unbekannt ist, was mir nicht durch einen schon bekannten Begriff bezeichnet werden kann, ist für mich gar nicht: also heist der Satz $A = A$ nicht nur so viel, als: $A = x$; sondern auch, $A = o$.

Doch wir wollen setzen, A sey wenigstens möglich, so muß ein Grund seiner Möglichkeit angegeben werden können, und dann heist der Satz: $A = A$ so viel, als: Wenn A ist, so ist A; und so entsteht die Frage: Ist denn A, und aus welchem Grunde? Ich muß also wieder aus der Sphäre von A heraustreten, und in einer höher liegenden Sphäre des Seyns den Grund zu A suchen, und so wird A, das der Voraussetzung nach der höchste, absolut erste Gattungsbegriff seyn soll, wieder einem höhern Begriffe untergeordnet, und wenn ich diesen vorgeblich höhern Begriff seiner Realität, oder Möglichkeit nach bestimmen soll, so muß ich wieder einen höhern suchen, und so ins Unendliche, so, daß ich auf dem Wege des Definirens, oder welches dasselbe heist,

heißt, auf dem Wege des bloßen Denkens, oder der theoretischen Vernunft, nie auf einen absolut ersten Begriff kommen kann, der allen übrigen zum Grunde gelegt werden könnte. Hier auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft gilt das Gesetz des Grundes, das durch den Satz ausgedrückt wird: *Nihil sine ratione sufficienti*, als unnachlässliche, absolute Forderung. Hier giebt es keinen absoluten Anfangspunkt. Alles, was ist, ist, insofern es bloß ist, nur durch etwas anderes, das ist. Ferner alles Seyn ist, als solches, einem andern Seyn vollkommen gleich. Wenn man also in der Philosophie von irgend einer Definition, die immer der bloße Abdruck eines Seyns ist, ausgehet, so läßt sich unter den Arten des Seyns, die bestimmt werden sollen, gar keine Rangordnung denken. Wenn der Grund alles Seyns selbst nichts, denn als ein Seyn, eine Substanz, seyn soll, so gilt es ganz gleich, was ich als diesen Grund setze, materielle, oder geistige Substanz; es gilt ganz gleich, ob das Ich Substanz, oder bloßes Accidenz, Aeufserung eines höhern Seyns, ist. Jede mögliche Definition setzt ein Seyn voraus, wornach das zu Bestimmende bestimmt werden muß, und zwar ein doppeltes Seyn, nämlich ein höheres Seyn, als den Gattungsbegriff, worunter das zu Bestimmende gesetzt werden muß, und ein tiefer stehendes Seyn, als den specifischen Differenzbegriff, wodurch es von dem Gattungsbegriffe unterschieden werden muß. Aber es ist ganz dem Grundgesetze alles Denkens entgegen, bey irgend einem Seyn stehen zu bleiben.

Wenn

Wenn daher der Dogmatismus die Gottheit als das Urding, und den Grund alles Seyns aufstellt, so widerspricht er sich selbst. Die Gottheit, als ein Seyn gedacht, muß selbst bestimmt werden, und fodert daher einen höheren Bestimmungsgrund ihres Seyns; und so erhalten wir, nach der Ansicht der theoretischen Vernunft, eine unendliche Reihe von Gottheiten, deren jede durch eine höhere begründet ist; und wenn doch die theoretische Vernunft irgendwo stehen bleiben soll, wie sie wirklich durch die praktische Vernunft, unter deren unbeschränkten Herrschaft sie steht, ohne daß sie es weiß, noch auf dem gemeinen Standpunkte wissen kann, dazu gezwungen ist, so wird das Fatum, als unbestimmtes, absolutes Seyn, unter dem selbst der Vater der Götter steht, erdichtet. Dies war die Ansicht des Heidenthums, die unvermeidlich ist, so lange sich die praktische Vernunft noch nicht den Schlaf aus den Augen gerieben hat, und als eine blinde Kraft die theoretische Vernunft leitet, oder so lange sich die Vernunft in ihrer theoretischen, und praktischen Funktion noch als getrennt erblickt, und die absolute Identität verkennt, die zwischen ihrem rein praktischen, und rein theoretischen Vermögen statt hat. So lange die Vernunft diesen höchsten Standpunkt der absoluten Identität, und Harmonie mit sich selbst nicht erreicht hat, und es wagt, über den Gesichtskreis des gemeinen Bewußtseyns hinüber zu blicken, so muß sie nothwendig irren. Denn noch getrennt in zwey Vermögen, und beraubt des Auges, womit

sie die zwey entgegengesetzten Ansichten ihrer selbst vereinigen, und sich als eine und dieselbe Vernunft erblicken kann, reflektirt sie entweder nur auf ihr theoretisches Vermögen, und bestimmt den letzten Grund alles Seyns als etwas, das den lauten Forderungen der praktischen Vernunft entgegengesetzt ist; oder sie reflektirt bloß auf ihr praktisches Vermögen, und macht daher Bestimmungen, die offenbar mit den Grundgesetzen des Denkens im Widerspruche stehen. Dies ist auch in allen Systemen der Philosophen bis auf die Wissenschaftslehre sichtbar, und handgreiflich. Diesen nothwendigen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, der auf dem bloßen Reflexionspunkte statt hat, hat kein Philosoph mit größerer Evidenz gezeigt, als *Kant*. Aber auch ihm glückte es nicht, das Band zu finden, wodurch die theoretische Vernunft mit der praktischen, das Subjektive mit dem Objektiven absolut vereinigt ist. Ohne das Geistesauge, das sich selbst sieht, das Subjekt-Objekt ist, und dessen ungetheiltes Wesen in der absoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven besteht, tappt die Vernunft auf dem Gebiete des Überlinnlichen nothwendig als blinder Trieb herum, geräth auf lauter Anstöße, und fällt in jedem Momente, da sie einen festen Standpunkt erreicht, oder einen sichern Weg eingeschlagen zu haben wähnet, in den Abgrund der Vernichtung. Die theoretische Vernunft ist ohne die praktische eben so blind, als diese ohne jene. Die theoretische sieht nur richtig durch das Auge der praktischen, und diese nur durch

das

das Auge der theoretischen. Nur auf dem Standpunkte der Reflexion ist das Auge der theoretischen Vernunft von dem der praktischen verschieden, woher es kommt, daß sich die Vernunft nicht als Einheit, sondern als Zweyheit erblickt, als ein Subjektives und ein Objektives, und zwar so, daß Eines dem andern als entgegengesetzt erscheint. Aber jenseits des Reflexionspunktes ist nur ein Auge der Vernunft, und dieses Auge ist die Vernunft selbst, die sich selbst anschauet, wie sie an sich ist, als absolute Identität, wodurch die sich widersprechende Ansicht auf dem Reflexionspunkte erst berichtigt, und das theoretische Vermögen mit dem praktischen absolut vereinigt werden kann. Hier wird der Verstand zur Vernunft, und die Vernunft zum Verstande. Hier ist alles Seyn ein Handeln, und alles Handeln ein Seyn. Die Vernunft ist nichts, als ein sich selbst anschauendes Handeln, und handelndes Anschauen. So wie sich das Handeln anschauet, wird es nothwendig zu einem Seyn, es verdoppelt sich gleichsam, reißt sich von sich selbst los, und stellt sich als Objekt dem Anschauenden dar. Eben so wird das Seyn zu einem Handeln, wenn es sich in seinem Entgegengesetzten, das es selbst ist, anschauet. Keines gehet dem andern zuvor; keines folgt aus dem andern, sondern beydes ist Eines und dasselbe, und wird durch keinen Zeitmoment, der nur zwischen zwey Entgegengesetzte fallen kann, bestimmt. Auf dem Reflexionspunkte hängt das Vorstellen immer ab von einem vorschwebenden, und dem Vorstellenden ent-

gegengesetzten Seyn (Objecte), das das Vorstellende nur aufzufassen hat, und das von demselben ganz unabhängig zu seyn scheint. Die Vernunft erscheint hier nothwendig als bestimmt, und die Idee der Freyheit ist in Absicht auf die Vernunft schlechthin undenkbar. Nur wenn die Vernunft in der Selbstanschauung zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit schwebt, der Unbestimmtheit selbstthätig ein Ende macht, und bey dem Übergehen von dem Zustande der Unbestimmtheit auf den der Bestimmtheit sich selbst als Handeln im Handeln beobachtet, findet sie sich als bestimmend. Aber da dieses Selbstbestimmen aus einem ursprünglichen Bestimmteyn (nach dem Reflexionspunkte) hervorgehet, so muß diese Erscheinung des Selbstbestimmens als Täuschung angesehen werden, weil es widersprechend ist, daß das, was ursprünglich ein bloßes, von aller Freyheit unabhängiges, Bestimmteyn, also ein absolutes Leiden ist, zu einem selbstthätigen, durchaus freyen, und selbstständigen Princip des Bestimmens werden soll. Man darf nur auf dieses ganz natürliche, und augenscheinlich vorliegende Resultat reflektiren, um einzusehen, daß alle bisherige Philosophie bis auf die Wissenschaftslehre ganz irrige Wege eingeschlagen habe, und daß wenn Wahrheit irgendwo zu finden ist, diese nur auf dem Wege gefunden werden könne, den die Wissenschaftslehre vorgezeichnet hat. Es ist offenbar, daß, wenn der Dogmatismus consequent verfahren will, er die Freyheit des Ich, als eines selbstständigen, sich selbst bestimmenden Princip schlech-

schlechthin läugnen, und das Ich sammt allen seinen Bestimmungen in theoretischer, und praktischer Rücksicht als die bloße Äußerung einer fremden Kraft ansehen müsse, wie *Spinoza* gethan hat.

So wenig sich in der Reihe des bloßen Seyns etwas absolut Erstes aufzeigen läßt, wie wir bisher bis zur Evidenz bewiesen haben, eben so wenig läßt sich etwas absolut Letztes aufzeigen, welches gleichfalls nöthig wäre, wenn die Philosophie auf Definitionen gegründet werden könnte. Dieses läßt sich eben so evident, und aus denselben Gründen zeigen. Soll z. B. Z das Letzte in der ganzen Reihe dessen, was als seyend gesetzt wird, seyn, so muß es als solches bestimmt, oder definirt werden. Es kann aber nur definirt werden durch den nächsten Gattungsbegriff, unter welchem es unmittelbar stehet, also durch Y, dem es in irgend einem Punkte gleich ist, und den spezifischen Differenzbegriff, wodurch der Begriff Z von dem Begriffe Y unterschieden wird, so, daß Z in der Mitte stehet, und in einer Rücksicht gleich ist dem Y, und in einer andern dem noch tieferen Begriffe von einer bestimmten Art. Ohne diesen tieferen Begriff, der die Differenz von Y ausmacht, würde die Definition ganz falsch seyn. Sie würde heißen: $Z = Y$.

Aber

Aber wenn Z von Y unterschieden seyn soll, wie gesetzt wird, so ist Z nicht $\equiv$ Y, und Y nicht $\equiv$ Z; sonst würde auch der Satz wahr seyn: $Y \equiv \text{non } Y$, und $Z \equiv \text{non } Z$. Also wenn Z als etwas Reales bestimmt werden soll, so muß es nebst dem höheren Gattungsbegriff Y auch noch durch einen tiefer stehenden Artbegriff bestimmt werden, so wie wenn ich sage: *Homo est animal rationale*. Aber Z soll nach der Voraussetzung der absolut letzte Begriff seyn; er kann daher durch keinen zunächst tiefer stehenden bestimmt werden; er kann also gar nicht bestimmt werden. Was nicht bestimmt werden kann, ist kein Etwas; was kein Etwas ist, ist Nichts: also ist der vorgebliche absolut letzte Begriff $\equiv 0$, und unmöglich.

Ferner da kein Seyn, als solches, vor einem andern Seyn einen Vorzug hat, so läßt sich auch kein Begriff denken, der dem Z als absolut letztem mit Recht voranzusetzen wäre. Folglich kann er auch in dieser Rücksicht nicht als der absolut letzte angesehen werden. Also giebt es in der Reihe des bloßen Seyns nichts absolut Erstes, und nichts absolut Letztes. Es ist absolute Forderung der Vernunft, jedes Seyn anzusehen als entstanden durch ein höheres Seyn, und jedes als begründend ein tieferes Seyn, das daraus wird, folglich weder aufwärts im Erklären eines Seyns, noch abwärts im Deduciren desselben ein Nichts anzunehmen, und auf diese Art in beyderley Rücksicht eine unendliche Lücke des Bewusst-

wußtseyns zu setzen. Kein Seyn, als solches, entstand aus Nichts; keines fällt in Nichts zurück. Jedes Seyn muß, wenn es keinen Widerspruch enthalten soll, gedacht werden, als bestimmt, und bestimmend zugleich, als bestimmt, insofern ein höheres Seyn vorausgesetzt werden muß, wodurch es ward, und gerade so ward, wie es ist; als bestimmend, insofern wieder ein Seyn gesetzt werden muß, das daraus entliehet. Jedes Seyn ist also begründet, und begründend zugleich. Die Vernunft mag in ihren Bestimmungen des Seyns bis ins Unendliche fortgehen, sie mag aufwärts durch Untersuchung der Gründe, oder abwärts durch Untersuchung der Folgen die Natur des Seyns betrachten, so ist sie immer an dieses Gesetz gebunden; es ist daher schlechthin unmöglich, daß sie auf dem Wege des Bestimmens (des theoretischen Verfahrens) auf etwas absolut Erstes, oder Letztes komme.

Dies ist der unvermeidliche Widerspruch, in welchen sich die theoretische Vernunft verwickelt, wenn sie den letzten Grund alles Seyns, und Willens als ein bloßes Seyn bestimmen will.^d Dieser Widerspruch wird gerade da um so schneidender gefühlt, wo man sich auf den höchsten Standpunkt der theoretischen Vernunft, bis zur Vorstellung des Dinges an sich, oder der Objektivität überhaupt erhoben hat. Dies beweisen *Kants* Antinomien der Vernunft bis zur Evidenz. Abstrahirt man von allem bestimmten Seyn (von bestimmten Objekten) so bleibt das
Seyn

Seyn überhaupt (Ding an sich) übrig. Und wie soll nun dieses bestimmt werden? Soll es als bestimmt, oder bestimmend, als endlich, oder unendlich gedacht werden? Es ist nothwendig beydes zugleich; daher läßt sich das Eine mit derselben Evidenz, als das Andere beweisen; und so ist der Widerspruch unvermeidlich. Ist das Universum der Zeit und dem Raume nach begränzt, oder unbegränzt? Giebt es eine absolut erste Ursache, oder setzt jede Ursache wieder eine andere voraus, so daß eine unendliche Kette von Ursachen, und Produkten statt hat, jede Ursache Produkt, und jedes Produkt Ursache ist? Ist alles durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmt, oder giebt es auch eine Causalität durch Freyheit? Von allen diesen Fragen läßt sich Satz und Gegensatz mit denselben Gründen behaupten, so lange man auf dem Gebiete des bloßen Seyns steht. Was sich widerspricht, ist Nichts. Die theoretische Vernunft erblickt sich also gerade auf ihrem höchsten Standpunkte (wenn sie das Seyn an sich bestimmen will, und von allem bestimmten Seyn abstrahirt) am Rande der Vernichtung sammt allem dem, was sie immer nach dieser Ansicht als seyend setzen mag. Erschrocken schaudert sie von diesem Anblicke zurück, und sucht sich vor dieser Gefahr zu retten; aber alle möglichen Wege, die sie auf dem theoretischen Gebiete einschlagen mag, führen immer wieder auf denselben Abgrund zurücke. In dem Momente, als sie in dem grundlosen Lande der Spekulation durch den deutlichen Begriff des Seyns die Vernichtung alles

Seyns

Seyns erblickt, zittert sie in das Gebiet des wirklichen Seyns (der wirklichen Welt) zurück, und hält sich da nicht an bloße Vorstellungen, sondern an Gefühle, und an vermeyntliche, durch jene verbürgte Objekte fest, um nicht durch bloße Spekulation hinabgerissen zu werden in den fürchterlichen Abgrund. Aber unwillkürlich, und bewußtlos entreißt sie sich wieder selbst dieser Stütze, indem sie diese Gefühle, und die dadurch bestimmten Objekte aus einem absoluten Seyn (Ding an sich) erklären muß; und so wird sie durch ihre eigne Natur wieder an dieselbe schauervolle Stelle hingerissen. Sie nimmt ihre Zuflucht zur Idee der Gottheit, als des Urdinges woraus sie alles übrige Seyn zu erklären strebt. Aber soll sich die theoretische Vernunft nicht selbst aufheben; sollen bey der Bestimmung dieses Urseyns die Gesetze des Denkens, nach welchen jedes Seyn nur möglich ist durch die Voraussetzung eines höheren Seyns, gelten, so muß sie absolut diese Idee als widersprechend ansehen, und die Realität, und sogar die Möglichkeit derselben läugnen. Nach der unvermeidlichen Ansicht der theoretischen Vernunft ist die Gottheit ein Seyn, das kein Seyn ist. Denn es ist schlechthin kein Seyn denkbar ohne ein anderes Seyn, wodurch jenes zu begründen ist. Aber über das Seyn Gottes soll kein höheres Seyn gedacht werden. Die Idee eines Urseyns ist folglich nothwendig ein theoretischer Widerspruch. Sollte die Gottheit, als Urseyn, denkbar, oder bestimmbar seyn, so müßte ein Gattungs- und ein Diffe-

Differenzbegriff (ein höheres und tieferes Seyn) angegeben werden, wodurch das Urseyn bestimmt würde. Aber in beyderley Rücksicht würde das Urseyn vernichtet. Die Vernunft kann in ihrer theoretischen Funktion, nach welcher etwas bestimmt (definirt) werden soll, schlechterdings bey keinem Seyn stehen bleiben. Alles, was sie als seyend setzt, muß sie bestimmt setzen; und was sie immer bestimmt setzt, muß sie setzen als entstanden. Alles also, was bloß ist, ist geworden, und zwar auf eine bestimmte Art geworden; und der Grund, warum es auf diese bestimmte Weise geworden ist, liegt in einem höhern Seyn. Daher ist die Idee der Gottheit, als Urseyn, absolute Substanz — bestimmt, ein unvermeidlicher Widerspruch. Soll diese Idee Realität haben, so muß sie der theoretischen Vernunft, die immer nothwendig auf bloße Bestimmung eines Seyns ausgehet, gänzlich unzugänglich seyn; die Grundlage dieser Idee muß gerade das Gegentheil seyn von dem bloßen Seyn; nicht etwas, das bloß ist, und als ein Seyn bestimmt werden kann, sondern etwas, das schlechthin *seyn soll*, und durchaus unbestimmbar, unbegreiflich und undenkbar ist. Nur dadurch, daß behauptet wird, die Idee der Gottheit sey schlechterdings undenkbar, und über alle Gesetze des Denkens erhaben, wird der Widerspruch gelöst, und das theoretisch Undenkbare praktisch denkbar, als eine Realität, die, aller Widersprüche der theoretischen Vernunft ungeachtet, dennoch absolut seyn soll.

Aber

Aber dann muß auch behauptet werden, daß der Vernunft eine höhere Dignität zukomme, als die des bloßen Bestimmens, und Begrenzens eines vor-schwebenden, und zuletzt von ihr unabhängigen Seyns, bey welcher Funktion sie immer nothwendig an die Gesetze des Denkens, und vorzüglich an den Satz des Grundes gebunden ist, so daß sie absolut kein Seyn setzen kann, ohne ein höheres als Grund desselben vorauszusetzen. Was bestimmt werden soll, muß nothwendig zuvor erst seyn; und was immer ist, kann nur als entstanden gedacht werden. Hier ist die Vernunft immer nothwendig bestimmt, und abhängig von einem noch unbestimmten Seyn, (Ding an sich), wenn sie auch in der Reihe des Seyns noch so weit zurücke gehet, und sogar wähnt, sich bis zur Idee des absoluten Seyns erhoben zu haben. Sie muß das Vermögen haben, das, was allem Denken, oder Bestimmen zum Grunde gelegt werden soll, *absolut*, also ohne allen Bestimmungsgrund, zu *setzen*, als etwas, das schlechthin *seyn soll*. Hier kann weder der Satz des Widerspruches, noch des Grundes eine Gültigkeit haben; weil beyde Sätze nur gelten auf dem Gebiete des bloßen Bestimmens, wo das Gesetztseyn schon vorausgesetzt wird, keinesweges aber auf dem Gebiete des schlechthin Über-sinnlichen, des absoluten Setzens, welches ein Handeln ist, das von keinem andern Handeln, vielweniger von einem Seyn abhängt, wie dies der Fall ist bey der Funktion des Bestimmens, das immer abhängt von einem Seyn und vorhergehenden Handeln zugleich.

gleich. Die Gesetze des Denkens reichen also nicht weiter, als das Gebiet des bloßen Denkens reicht. Die theoretische Vernunft muß mit allen ihren Forderungen schlechthin verstummen auf dem Gebiete der rein praktischen, wenn die Frage ist von dem, was absolut seyn soll, und dem nur zufolge dieses absoluten Setzens ein Seyn zugeschrieben werden kann. Hier gilt weder der Satz des Widerspruches, noch der des Grundes. Nicht der erste; denn dieser ist immer nur anwendbar auf etwas schon Bestimmtes. Seine Forderung gehet nur dahin, daß dem schon Bestimmten keine Bestimmungen beygelegt werden, die den ersten Bestimmungen widersprechen. Das absolut Erste, von dem alles Bestimmen, und Bestimmbare ausgehen soll, kann nicht schon bestimmt seyn, es kann nur als schlechthin möglich gedacht werden. Das ursprüngliche Handeln der Vernunft ist also ein absolutes Setzen, keinesweges aber ein Bestimmen. Das Ich kann sich aber seines Handelns im Handeln selbst nicht bewußt werden; es muß dasselbe erst reflektiren; in der Reflexion aber kommt das Handeln nicht mehr als solches vor, sondern nur als Produkt, als ein Seyn. Daher erscheint auf dem Reflexionspunkte das Seyn nothwendig als das Letzte, wovon selbst das Handeln abhängen soll. Denn, was handeln soll, muß nothwendig erst seyn. Daher die nothwendige Vorstellung eines Dinges an sich, als des Substrates alles dessen, was bestimmt, und bestimmbar ist. Daher die Idee eines Urdinges, als des letzten Grundes aller übrigen
Din-

Dinge. — Eben so wenig hat der Satz des Grundes Gültigkeit in Absicht auf das, was schlechthin seyn soll. Was die Vernunft kraft ihres Wesens absolut setzt, darüber kann nach keinem Grunde gefragt werden. Auf solche Art setzt das Ich sein eignes Seyn. Ich bin schlechthin, weil ich bin, und was ich bin. Das Absolute hat kein Prädikat, und kann keines haben. Es ist keinem andern Etwas gleich, und keinem entgegengesetzt; es ist sich nur selbst gleich. Das wird durch den Satz ausgedrückt: Ich bin Ich. Daher ist von dem Absoluten keine Definition möglich; und da es die Bestimmung der Philosophie ist, alles, was bestimmt, oder bestimmbar ist, von einem Absoluten abzuleiten, so kann sie ihr Geschäft von keiner Definition beginnen.

Alles mögliche Bewußtseyn hängt ab von dem Selbstbewußtseyn. Jedes mögliche Objekt ist etwas in dem Ich, und durch das Ich Gesetztes. Daher kommt keinem Objekte, als solchem, ein absolutes Seyn zu. Es ist nur insofern, als es für uns ist; und es ist nur insofern für uns, als wir uns dessen bewußt sind. Jedes Seyn, das wir irgend einem Objekte zuschreiben, es mag als bloß möglich oder wirklich, oder nothwendig bestimmt werden, wird immer gesetzt nach dem Satze des Grundes. Der letzte Grund ist immer das Selbstbewußtseyn. Daher heist der Satz: $A = A$, wenn von irgend einem Etwas außer dem Ich die Rede ist, nichts mehr: als *Wenn A ist, so ist A*. Dies zwingt uns, die Frage auf-

aufzuwerfen: *Ist* denn A, und aus *welchem* Grunde? Dieselbe Frage hat statt, wenn von dem empirischen Ich, als solchem, die Rede ist. Ich fühle mich so, oder so afficirt; ich bin das, oder jenes bestimmte Etwas, z. B. ich empfinde, denke, begehre. Dies ist immer ein bestimmtes Seyn meines Ich, das einen Grund haben muß. Aber ich setze mich zugleich als das, was von allen möglichen Selbstbestimmungen weiß, sie setzt, und bestimmt, was folglich über allen Wechsel des Bestimmteyns erhaben ist. So gewiß ich also afficirt bin, und nur afficirt seyn kann dadurch, daß ich davon weiß, schreibe ich mir ein absolutes Seyn zu, das eigentlich nichts ist, als ein Handeln, das nur von sich selbst abhängt. In dieser Rücksicht ist der Satz: *Wenn* ich bin, *so* bin ich, widersinnig. Denn ich selbst setze ja die Bedingung; bin also über jede Bedingung erhaben, und schlechthin unbedingt. Nur dadurch, daß ich mich setze, bin ich. Mein wahres Seyn ist also ein Handeln, das nur von sich selbst abhängt.

Nur so kann ich mich als ein freyes, selbstständiges Wesen, als ein Ich ansehen. Was ich als Ich bin, bin ich nur durch absolutes, sich selbst bestimmendes Handeln. Insofern ich das nicht bin, bin ich kein Ich, sondern ein bloßes Produkt einer fremden Kraft. Die bloße Spekulation hat freylich keine Gränze, und es stehet ihr daher frey, das reine Selbstbewußtseyn, wodurch sich das Ich als Ich, das heißt, als ein selbstständiges Wesen setzt, und sich

sich selbst als den letzten Grund aller seiner bestimmten Handlungen ansieht, als bloße Täuschung zu erklären, und aus einer fremden Kraft herzuleiten, wodurch das Ich zum bloßen Nicht-Ich, und in Rücksicht auf alle seine Bestimmungen zur bloßen Modifikation herabgewürdigt wird, wie dies in allen jenen Systemen der Fall ist, die das Bewußtseyn aus irgend einem Etwas außer dem Ich erklären, so, daß jenes Etwas durch seine Einwirkung auf das Ich als Grund, nicht bloß als Bedingung, des Bewußtseyns gesetzt wird. Das consequenteste System ist in dieser Rücksicht das *Spinozistische*. Nach *Spinoza* bin ich nicht Ich selbst, der die mannigfaltigsten Bestimmungen des Bewußtseyns hervorbringt, der empfindet, denkt, will; sondern was ich immer bin, bin ich durch eine fremde Kraft, die in jedem Momente empfindet, denkt, will, handelt auf die bestimmte Weise, die ich mir zuschreibe. Nicht ich bin das absolute, reine Ich, das alle jene Bestimmungen durch eigne Kraft hervorbringt, sondern das ist nur jene außer mir liegende Kraft; ich bin in allem dem, was ich mir zuschreibe, nur eine bestimmte Aeußerung jener Kraft, nur das, was man das empirische, bestimmte Ich nennt. Ich kann daher von keinem einzigen Gedanken sagen, daß er *mein* sey. *Wenn* ich meine Abolutheit, Selbstständigkeit, und Freyheit aufgeben *will*, so ist jenes System das einzige, das meinen Verstand vollkommen befriedigt, und das ich folglich annehmen muß, wenn ich consequent denken will. Aber ich
höre

höre in meinem Innersten ertönen eine Stimme, die mit einem majestätischen Machtgebote all mein Denken, das immer auf Erklären ausgehet, zu Boden schlägt, demselben eine absolute Gränze setzt, wo alles Erklären schlechthin aufhören soll, und mir zuruft: Du *sollst* dich absolut nicht aufgeben, und deine Würde, die einzig in dem Glauben an deine Selbstständigkeit, und einem demselben gemäßen Handeln besteht, verläugnen. Die Gesetze deines Denkens, nach welchen nothwendig jedem Seyn ein Grund vorausgesetzt wird, sollen nur Gültigkeit haben auf dem Gebiete des bestimmten Seyns, oder des empirischen Bewusstseyns, keinesweges aber in Rücksicht auf das reine Selbstbewusstseyn, wodurch du dich als eigentliches Ich, als eine freye, selbstständige Kraft setzest, die alle Bestimmungen deines empirischen Bewusstseyns hervorbringt. Nur so weit soll dein Erklären gehen, und nicht weiter. Du sollst auf dem ganzen unermesslichen Gebiete der Spekulation durchaus nichts als wahr setzen, und annehmen, wodurch dein Glaube an deine absolute Realität auf eine direkte, oder indirekte Art erschüttert werden könnte. Durch diesen Glauben soll dein ganzes Denken bestimmt; er soll das höchste Gesetz desselben seyn. Was sich immer wider diesen Glauben empört, soll schlechthin, und ohne allen weitem Grund, als falsch und unmöglich verworfen werden. All dein Wissen soll abhängen von dem einzigen, und höchsten Glaubensartikel, daß *du selbst*, als absolute Kraft, alles, was in deinem empiri-

pirischen Bewußtseyn vorkommt, durch dich selbst, und für dich selbst hervorbringst, und dafs du nur in diesem erhabenen Sinne Ich bist. Du bist zwar in jedem Momente deines Daseyns bestimmt, und beschränkt; dein empirisches Selbstbewußtseyn ist ein ewiger Wechsel von einem bestimmten Afficirtseyn, und nur dieses kannst du wahrnehmen. Aber *du selbst* sammelst dein ins Unendliche zerstreutes Selbstbewußtseyn, dein unendlich mannigfaltiges Ich, und verbindest es zu einem und demselben Ich; dadurch erhebst du dich über alles Afficirtseyn, und knüpfest an das empirische Ich, das du wahrnimmst, ein absolutes Ich, das du nicht wahrnimmst, noch wahrnehmen kannst, weil es der letzte Grund alles Wahrnehmens ist. Das reine Ich ist also dein wahres Seyn; und es ist für dich nicht da vermittelt eines Wahrnehmens dessen, was ist, und was einen Bestimmungsgrund voraussetzt, sondern vermittelt eines absoluten Setzens dessen, was schlechthin seyn soll, und was folglich jeden Grund ausschlägt. Alles, was für dich ist, ist also nur dadurch, dafs etwas (dein reines Ich) gesetzt wird, das nicht wahrgenommen werden kann, und insofern nicht ist, sondern bloß seyn soll, und daher in einem weit erhabenern Sinne wirklich ist, als alles, was als wirklich wahrgenommen wird, weil es der Grund alles wirklichen ist. Was die Vernunft absolut fodert, ist eben darum schlechthin wirklich und nothwendig, weil es schlechthin möglich ist. Die theoretische Vernunft mag sich gegen dieses absolute Seyn noch so sehr em-

pörcn, und nach ihren Gesetzen Widersprüche darinn finden; dies darf dich in deinem Glauben an deine absolute Realität, den das Gewissen fodert, nicht irre machen, da du eben durch diesen Glauben die theoretische Vernunft mit allen ihren Gesetzen, und Bestimmungen dem absoluten Gesetze der rein praktischen, nach welchem etwas seyn soll, das über alles Seyn erhaben ist, und dasselbe bestimmt, unterordnest.

Ich kann dieser Stimme, die mich über mein wahres Seyn belehret, gehorchen, oder ihr den Gehorsam verweigern. Dies hängt von dem Umstande ab, ob ich das Bewußtseyn meiner Selbstständigkeit, oder reinen Ichheit weiter erklären, und den Erklärungsgrund außer mir versetzen, oder ob ich mich bestimmen will, hier allem Erklären zu entsagen, und mich, insofern ich Ich bin, als absoluten Grund alles möglichen Erklärens zu setzen, und auf solche Art meine Unabliängigkeit von allem, was ich nicht bin, zu behaupten. Es steht mir, als denkendem Wesen, frey, eine fremde Kraft zu setzen, um mein Selbstbewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen daraus zu erklären, oder freywillig es bloß bey dem Glauben beruhen zu lassen, daß ich, als eigentliches Ich, selbst diese Kraft sey. Es ist schlechthin kein theoretischer Grund möglich, mich entweder als bloße Modifikation einer fremden Kraft, oder als unabhängig von allem, was ich nicht selbst bin, als frey und selbstständig zu setzen. Es hängt bloß von einem abso-

absoluten Willensentschluss ab, mich zu den Einen oder Andern zu machen. Ich bin nur das, wozu ich mich freywillig mache; ich bin entweder Ich selbst, der empfindet, denkt, will, handelt, oder ich bin in allen diesen, und andern Bestimmungen nur die Aeußerung einer fremden Kraft, so wie ich es durch einen Willensentschluss mache. Gehe ich darauf aus, mein eignes Seyn, insofern ich bloß Ich, und folglich ganz unbestimmt bin, noch weiter zu erklären, so muß ich eine fremde Kraft setzen, und das Bewußtseyn meiner Ichheit, als eines freyen, und selbstständigen Wesens als bloße Täuschung erklären. Nur unter der Bedingung, daß ich meine reine Ichheit als schlechthin unerklärbar, und als den letzten Grund alles Erklärbaren setze, kann ich wahrhaft Ich seyn, und meine ganze Würde behaupten. Aber ich *will* jener Stimme, die mir in Rücksicht auf mein reines Selbstbewußtseyn alles Räsonniren verbietet, und von mir schlechthin fodert, mich selbst als Ich, als freyes, selbstständiges Wesen zu setzen, — gehorchen. Ich will, weil ich will. Ich habe zwar, noch ehe ich philosophirte, von dem ersten Momente meines Bewußtseyns an, jener Stimme gehorchet; und ich war nur ich, sofern ich ihr gehorchte. Denn ich konnte nur unter der Bedingung in jedem Momente meines Daseyns mir irgend eine Bestimmung, die in meinem Bewußtseyn vorkam, zuschreiben, daß ich mich selbst als die absolute Kraft setzte, die jede einzelne Bestimmung meines Seyns hervorbrächte, folglich meinem empirischen Ich ein

reines Ich voraussetzte, so zwar, daß ich das lētztere als mein wahres Wesen, das erstere aber als ein bloßes Accidenz meiner selbst, hervorgebracht durch meine eigne, nicht durch eine fremde, Kraft ansah. Mein wahres Seyn war mir nie das, was ich wirklich in mir wahrnahm, das bestimmte Afficirtseyn, mein innerer Zustand, durch ein individuelles Empfinden, Vorstellen, Wollen bestimmt — sondern das, was ich nicht wahrnahm, noch wahrnehmen konnte, was ich folglich bewußtlos als absoluten Erklärungsgrund jenes bestimmten Seyns setzte — mein *reines* Ich, das ursprünglich nur ist, weil es gesetzt wird, und gesetzt wird, weil es ist, ohne ein *Etwas* zu seyn. Ich setzte mich nothwendig als frey, und selbstständig, als reines Ich, sobald ich mich als empirisches Ich wahrnahm. Aber dies that ich durch einen Vernunftinstinkt getrieben, und ohne Bewußtseyn. Ich war immer nur Ich, insofern ich mich als solches setzte, und in dieser Rücksicht erst zum Ich machte. Aber ich war mir dieses Setzens nicht bewußt, und konnte mir desselben nicht bewußt werden, weil es die absolute Bedingung alles möglichen Bewußtseyns ist. Daher erschien ich mir in der Reflexion als etwas, das ursprünglich bloß *ist*, dessen Seyn von keinem Selbstsetzen, von keinem Akte der Spontaneität abhängt, sondern als unabhängiges Objekt dem mit Bewußtseyn setzenden, und handelnden Ich vorschwebt. Ich war nothwendig für mich, und durch mich Ich, ohne zu wissen, daß ich nur selbst mich dazu machen konnte. Und
so

so mußte es seyn, wenn für den Menschen auf dem Standpunkte des natürlichen Verstandesgebrauches der Glaube an seine Selbstständigkeit und Freyheit unerschütterlich fest seyn, wenn nicht mit diesem nothwendigen Glauben die Würde der ganzen Menschheit verlohren gehen sollte. Jeder Mensch ist nothwendig ein Sklave der Freyheit, indem er bewußtlos gleich in dem ersten Momente seines Bewußtseyns gehorchet jener majestätisch gebietenden Stimme, sich als Ich zu setzen, und schlechthin keine fremde Kraft als den Grund seiner Ichheit anzunehmen, oder sein Bewußtseyn, und die Bestimmungen desselben nur als ein Produkt seiner eignen selbstthätigen, und absoluten Kraft, die sein reines Ich ist, zu bestimmen. Denn nur so kann er sich als Ich setzen, und sich selbst etwas entgegensetzen.

Was ich bisher, ehe ich mich zum Philosophiren entschloß, als bloßer Mensch bewußtlos mit Nothwendigkeit, durch den Vernunftinstinkt getrieben, that, das will ich jetzt, als Philosoph, mit Freyheit thun. Ich will nicht mehr ein Sklave der Freyheit seyn, ich will mich ihrer Herrschaft mit der freyesten Willkür unterwerfen, und mich zum eigentlichsten Ich machen. Ich habe als Philosoph die Aufgabe, jede Thatfache, die in meinem Bewußtseyn vorkommt, als solche, aus irgend einem Grunde zu erklären, und kein Seyn aus Nichts entstehen zu lassen. Es kommt in mir ein nothwendiges Bewußtseyn von Freyheit, und Selbstständigkeit

(von

(von reiner Ichheit) vor. Insofern dieses Bewußtseyn gegeben ist, muß es erklärt werden; denn es ist selbst Thatfache. Es kömmt hier nur einzig darauf an, wie ich es erklären *will*. Es ist für irgend eine Erklärungsart kein theoretischer Vernunftgrund möglich; nur durch einen absoluten Willensentschluss ist diese Erklärung bestimmt. Ich kann dieses Bewußtseyn aus mir selbst erklären, und es als das Produkt einer absoluten Thathandlung, die ich selbst vor aller Reflexion, also als reines Ich, ursprünglich, und nothwendig setze, und dadurch mein Seyn als Ich constituire, ansehen. Es stehet mir aber auch frey, diesen Erklärungsgrund außer mir zu suchen, das Bewußtseyn von meiner Ichheit sammt allen möglichen Bestimmungen, die in meinem Bewußtseyn vorkommen, und durch das Selbstbewußtseyn bedingt sind, aus einem mir ganz fremden Princip, von welchem selbst die ursprüngliche Kraft, wodurch ich mich als Ich setze, abhängen soll, zu deduciren, und dadurch das Bewußtseyn von meiner absoluten Ichheit in Schein, und Täuschung zu verwandeln. Aber ich *will* schlechthin Ich seyn; *will* in Absicht auf alle möglichen Bestimmungen meines Bewußtseyns in theoretischer und praktischer Rücksicht von keiner fremden Kraft, nicht einmal von der Gottheit abhängen; *will* absolut *glauben*, daß ich nur das im eigentlichsten Verstand bin, wozu ich mich *make*; daß es bloß von mir abhängt, ein Weiser, oder Thor, ein Freund der Tugend, oder des Lasters zu werden; daß daher alles, was ich mit Bewußtseyn

thue,

thue, *mir selbst*, und keinem fremden Einflusse zuzuschreiben sey. Dieser absolute Willensentschluss, wodurch ich einzig mein wahres Seyn constituire, und ich mich erst zum eigentlichen Ich mache, soll der letzte Grund, das höchste Gesetz alles meines Denkens und Handelns seyn. Dieser absolute Willensentschluss soll bloß von sich selbst, und von keinem Objekte außer demselben, von keiner fremden Kraft, ja nicht einmal von irgend einem Zweckbegriffe, der nothwendig durch ein Denken bestimmt seyn würde, abhängen. Ich will hier, schlechthin, weil ich will, ohne allen Grund.

Ich reflektire auf diesen absoluten Willensentschluss, wovon jeder bestimmte Willensakt, und folglich auch jeder Akt des Denkens schlechthin abhängen soll, weil ich nichts Bestimmtes wollen kann ohne eine theoretische Vernunftthandlung, und finde, daß ich mich nun mit Freyheit zu dem mache, wozu ich mich vorher, als bloß natürlicher Mensch, nothwendig durch Spontaneität, und ohne Bewußtseyn, bloß durch Vernunftinstinkt getrieben, machte. Auf dem Standpunkte des natürlichen Verstandesgebrauches *musste* ich mich als Ich, als freyes, selbstständiges Wesen setzen, weil davon die Möglichkeit alles reflektirten Bewußtseyns abhing, und ich in Absicht auf die nothwendigen Handlungsweisen meines Geistes, wodurch mir erst jedes Objekt, und objektives Bewußtseyn entstand, gar nicht auf das Erklären derselben ausgieng, noch aus-
gehen

gehen konnte. Was durch die Natur des bloßen Bewußtseyns (durch den Vernunftmechanismus) nothwendig bestimmt ist, war für mich schlechthin; ich konnte daher nach keinem Grunde fragen. Nur in Absicht auf das, was meinem Bewußtseyn zufällig ist, war ich, ohne alles Bewußtseyn, durch die Gesetze des Denkens gezwungen, einen Grund zu suchen. Dafs außer mir Objekte sind, dafs ich frey bin, und mich mit Freyheit zu jedem einzelnen Akt des Vorstellens, und Wollens bestimmen kann, das war mir schlechthin gewifs, weil mir schon durch das erste reflektirte Bewußtseyn meine Ichheit, und etwas derselben Entgegengesetztes nothwendig gegeben war. Aber es war für mein Bewußtseyn zufällig, dafs gerade *dieses bestimmte* Objekt, *dieser* Willensentschluss, vermittelt durch einen Zweckbegriff, in mir vorkam. Hier fragte ich nothwendig nach einem Grunde, weil ich jedes bestimmte Seyn als entstanden ansehen muß.

Aber als Philosoph sehe ich mich auf den Standpunkt des Erklärens versetzt, auch in Ansehung dessen, was mir vorher durch ein nothwendiges Bewußtseyn unmittelbar gewifs war, und wobey ich folglich nach gar keinem Grund fragen konnte. In diesem Zustande, wo ich ganz von dem Vernunftmechanismus abhing, konnte ich die Fragen: Bin ich denn Ich selbst, der denkt, und will, oder ist es eine fremde Kraft, die das Bewußtseyn meiner Ichheit hervorbringt; und sind denn wirklich Objekte
außer

auſer mir? nicht aufwerfen; und ich würde ſie,
 wenn ſie mir jemand vorgelegt hätte, mit Lachen
 beantwortet haben, als ſolche, die mit Verſtand gar
 nicht aufzuwerfen wären. Aber auf dem philoſophi-
 ſchen Standpunkte ziehe ich anfangs jedes Objekt
 meines Bewußtſeyns in Zweifel, weil ich von allem,
 was ſich als ſeyend in dem Bewußtſeyn ankündigt,
 den Grund aufzuſuchen habe. Es iſt mir anfangs
 nichts gewiſs, als das Bewußtſeyn, keinesweges
 aber irgend ein Objekt, das ſich auf ein beſtimmtes
 Bewußtſeyn beziehet. Nun kommt es nur darauf
 an, ob ich meinem Erklären eine absolute Gränze
 ſetzen ſolle, und welche? Ob ich auch das Be-
 wußtſeyn, inſofern ich es *mein* nenne, und ich mich
 ſolglich als absolutes Ich ſetze, wodurch alle Beſtim-
 mungen des Bewußtſeyns in theoretischer und pra-
 ktischer Rückſicht hervorgebracht werden ſollen, aus
 einem fremden Princip erklären will? Das iſt hier
 die Hauptfrage, die über das Weſen der Philoſophie
 entſcheidet. Ich *kann* ſelbſt das reine Bewußtſeyn
 als ein bloſſes Produkt einer fremden Kraft erklären,
 und mich dadurch zu einem Nicht-Ich herabwürdi-
 gen, aber ich *ſoll* das nicht, *ſchlechthin weil ich*
nicht ſoll. Und ich *will* daher mit voller Freyheit
 nicht, *weil ich nicht will*. Durch dieſen absoluten,
 mit Bewußtſeyn begleiteten, Willensentſchluß,
 mache ich mich erſt von allen Banden des bloſſen
 Vernunftmechanismus los, und mache mich mit
 Freyheit zum Ich, ſtatt daß ich mich vorher durch
 bloſſe Spontaneität dazu machte. Und ſo hängt mein
 wahres

wahres Seyn nicht von meinem Denken, das als eine abgeleitete Handlung meines Geistes immer erklärt werden muß, sondern von einem absoluten Willensentschluss, der sich auf gar kein Objekt beziehet, sondern durch sich selbst bestimmt ist, ab. Dieser Willensakt ist mir absolute Thathandlung, die ursprünglich keine Thatfache ist, sondern jede Thatfache begründet; nur in der Reflexion auf sie wird sie mir zur Thatfache. Aber da ich sie als durch mich selbst hervorgebracht setze, und beydes verbinde als das ursprüngliche Subjekt-Objekt, so wird mir beydes, absolute Thathandlung, und Thatfache Eins und Dasselbe. Es ist das, was durch den Satz ausgedrückt wird: *Ich bin Ich*. In derselben Rücksicht fällt hier die praktische, und theoretische Vernunft zusammen. Ich will schlechthin Ich seyn, und darum denk' ich mich als solches; und ich denke mich als Ich, weil ich schlechthin will. Dies ist der nothwendige Zirkel, aus dem die Vernunft nicht treten kann, ohne sich selbst zu vernichten. Sie ist, insofern sie sich ihrer bewußt ist, weder Subjekt allein, noch Objekt allein; sondern beydes zugleich, doch so, daß zwischen beyden Ansichten absolute Identität statt hat. Sie ist das Auge, das sich selbst sieht. Durch das Subjektive wird absolute Selbstthätigkeit, durch das Objektive das, worauf jene unmittelbar gehet, also absolutes Leiden ausgedrückt; aber beydes ist Eins, obschon dies in theoretischer Rücksicht ein Widerspruch ist, der nur dadurch gelöst wird, daß eine absolute Subordination des

theore-

theoretischen Vernunftvermögens unter das praktische, des Denkens unter das Sollen gefodert wird. Ich *will* absolut Ich seyn; in demselben Momente, als ich dieses sage, oder denke, stelle ich mich als absolutes Handeln, das hier das Wollen ist, vor mich selbst hin, und werde in objektiver Rücksicht ein Seyn, das absolute Gegenteil des Handelns. Beyde Rücksichten müssen absolut vereinigt, als Eins und Dasselbe gesetzt werden, ohne dafs die eine aus der andern abgeleitet wird, wenn man eine richtige Idee von seinem absoluten Ich erhalten will. Nur die Trennung des ursprünglich Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Verwirrungen, und Widersprüche in der Philosophie, insofern man nämlich diese Trennung, die an sich nur formal ist, weil ohne ein Subjektives und Objektives gar kein Bewusstseyn möglich ist — für real ansieht.

Das Ich ist also an sich nichts anders, als ein absolutes, in sich selbst zurückgehendes Handeln, das sich selbst zum Objekte macht, und in der Reflexion als ein Seyn erscheint, so, dafs dieses nichts, als ein Widerschein, als der umgekehrte Schatten des Handelns ist, der durch die wahre Philosophie wieder umgekehrt, und als das Gegenteil des Seyns bestimmt werden mufs, wenn er nicht täuschen soll. Alle bisherige Philosophie bis auf die Wissenschaftslehre, selbst die *Kantische* nicht ausgenommen, blieb bey diesem täuschenden Schatten, als der Unrealität, stehen, und verwickelte sich daher in unauflösbare

Wider-

Widersprüche. Daher die Behauptung von einem Seyn (Ding) an sich, und der Unmöglichkeit, dasselbe zu erkennen. Diese Behauptung ist auf dem Reflexionspunkte unvermeidlich. Hier schwebt dem Vorstellenden immer ein von demselben unabhängiges Seyn vor, wodurch das Vorstellen nothwendig bestimmt wird, nicht aber umgekehrt. Dieses absolute Seyn kann durch das Vorstellen nie erreicht werden, weil es demselben immer vorausgesetzt werden muss. Und so bleibt am Ende alles ungewiss. Das Ich mag in Ansehung seines eignen Wesens, oder dessen, was es außer sich setzt, behaupten, was es immer will, so bleibt immer die unbeantwortliche Frage des Skeptikers übrig, ob sich die Sache *an sich* so verhalte, wie sie erscheint. Diese traurige, und unvermeidliche Ungewissheit erstreckt sich über das ganze Gebiet des Bewusstseyns, und wird vorzüglich höchst peinlich in Absicht auf Realität alles dessen, woran die ganze Würde, und Ruhe der Menschheit hängt. Der Mensch ist nicht bloßs Intelligenz, sondern auch zugleich ein praktisches Wesen. Wäre er bloßs Intelligenz, so könnte es ihm ganz gleichgültig seyn, ob er das den Erscheinungen zum Grunde Liegende erkennen könne, oder nicht; und dann, ob es so, oder so bestimmt werde. Er könnte sich mit dem letzten Bescheide der *Kantischen* Philosophie vollkommen befriedigen, der in Betreff der übersinnlichen Gegenstände seines Denkens darinn besteht, daß sich gegen die Unmöglichkeit derselben schlecht-

hin

hin kein theoretischer Vernunftgrund aufzeigen lasse. Was hilft es mir aber zu meiner Beruhigung, wenn man mir in Ansehung der wichtigsten Fragen, die ich aufwerfen muß, sobald ich zum nachdenkenden Selbstbewußtseyn komme, z. B. ob die Ideen der Freyheit, der Pflichten und Rechte, der gränzenlosen Fortdauer meines Geistes, und eines schlechthin übersinnlichen, alle Begebenheiten der Sinnenwelt nach moralischen Gesetzen lenkenden Princip, oder der Gottheit, Realität haben, oder nicht — wenn man mir hierauf kalt antwortet, daß das Gegentheil davon schlechterdings unerweislich sey, wobey doch immer vorausgesetzt wird, daß das Gegentheil *an sich* möglich sey, und daß ich es vielleicht selbst so finden würde, wenn ich die Natur der Vernunft an sich einsehen könnte, wozu man mir für immer alles Vermögen abspricht, weil das absolute Seyn der Vernunft durch kein Vorstellen erreicht werden könne? Nach aller bisherigen, und vorzüglich nach der *Kantischen* Philosophie, welche die Rechte der theoretischen Vernunft auf das genaueste, und vollständigste bestimmt hat, bin ich in Absicht auf alle jene Fragen, worüber ich absoluten Aufschluß verlange, bloß zu der Behauptung, daß es *so seyn könne*, berechtigt. Aber eben daraus folgt, daß auch das Gegentheil davon *an sich* möglich sey, ob es gleich nie bewiesen werden könne. Das Wesen der Vernunft *an sich* kann ich nie einsehen. Die Vernunft, insofern sie erkennbar ist, ist immer nur die *erscheinende* Vernunft; selbst die *praktische* Vernunft,

nunft, an welche endlich *Kant* appellirt, um den Glauben an die Realität jener Ideen zu begründen, ist nur die empirische Vernunft, insofern sie sich durch Willensentschlüsse, in Gegensatz gegen das bloße Vorkellen, thätig zeigt; keinesweges aber die Vernunft an sich. Wenn nun auch in der empirisch praktischen Vernunft einige Gründe für die Realität jener Ideen zu liegen scheinen, so verschwinden dieselben, wie leichter Nebel vor dem Sonnenlicht, durch die Einsicht wieder, daß es doch nur die Vernunft, als bloße Erscheinung, sey, die uns jene Gründe vorhalte, und daß, wenn wir zur Einsicht der Vernunft an sich gelangen könnten, wir vielleicht gerade das Gegentheil finden würden. Wenn wir z. B. auf uns selbst reflektiren, zur Zeit, da wir zwischen entgegengesetzten möglichen Selbstbestimmungen in der Mitte schweben, dann uns von dem Zustande der Unbestimmtheit losreißen, und unter verschiedenen möglichen Handlungsweisen eine wählen, und sie wirklich realisiren, so erscheinen wir uns als frey. Jedes Bewußtseyn eines besondern Willensentschlusses, und einer darnach bestimmten Handlung scheint uns unsere Freyheit zu verbürgen. Aber wenn wir bedenken, daß wir das Wesen der Vernunft an sich nicht einsehen können, so verschwindet wieder alle Gewissheit, und der Zweifel, ob nicht in den Augen eines Vernunftwesens, das bis zu dem absoluten Punkte vordringen kann, aus dem alle Funktionen der theoretischen und praktischen Vernunft hervorgehen, alle unsere Handlungen, die

die wir für Produkte der Freyheit halten, bloß durch Naturnothwendigkeit, die entweder in uns, oder außer uns statt hat, bestimmt sind, so, daß wir schlechthin nicht anders handeln können, als wir wirklich handeln — dieser Zweifel kehret mit desto größerer Stärke zurück, und läßt uns seinen tödtlichen Stachel um so schmerzlicher fühlen. Da nun auf der Idee der Freyheit alles Übrige beruhet, was wir auf dem Gebiete des Übersinnlichen, wohin kein Empfinden, und Denken reicht, setzen, z. B. die Realität der Vorstellung von Recht und Unrecht, von Verdienst, und Schuld, von eigener Würde, und Verwerflichkeit, von einem besseren, ins Unendliche an Vollkommenheit fortschreitenden Leben, von der Gottheit — so haben alle diese Ideen mit der Idee der Freyheit einerley Schicksale, und stehen, und fallen mit ihr. Ist die Realität der Freyheit problematisch, so kann auch nie in dem nachdenkenden Menschen, der das Verhältniß der Freyheit einseht, eine beruhigende Überzeugung in Absicht auf die Realität der letzteren Ideen aufkommen. Sie sind dann nichts, als bloße Ideen, ohne alle reelle Bedeutung, und Gehalt; und all unser Sehnen und Wünschen, daß sie doch Realität haben möchten, hilft zu nichts, und kann ihnen diese Realität nicht verschaffen. Der Satz, daß sie Realität haben können, enthält auch den unsere ganze Würde, und alles Interesse des Herzens vertilgenden Satz, daß das Gegentheil davon statt haben könne.

Ja was noch mehr ist — diese Ansicht ist nothwendig mit Voraussetzungen verbunden, welche die Freyheit nicht nur problematisch, sondern sogar unmöglich machen, und dadurch auch die Realität aller übrigen, von der Freyheit abhängigen, Ideen durchaus vernichten. Unter diese gehört vorzüglich die Voraussetzung eines Seyns, oder Dinges *an sich*, durch welches unser Vorstellen schlechthin bestimmt seyn soll. Nach dieser Voraussetzung bleibt nicht die geringste Freyheit für das Ich, als Intelligenz, übrig. Es muß gerade so vorstellen, wie es durch die äufseren Eindrücke bestimmt wird. Und wenn man auch durch Inconsequenz dem Ich die Form der Vorstellungen, als Produkt der Spontaneität, zuschreiben wollte, so ist doch diese Form durchaus der Materie, die von aussen kommt, untergeordnet. Die Form muß sich nothwendig der Beschaffenheit des Stoffes anschmiegen; das Ich kann dem letzteren keine andere Form geben, als die der vorschwebende, von dem Ich ganz unabhängige, Stoff fodert. Ich will dabey den Umstand gar nicht in Anregung bringen, daß nach diesem Gesichtspunkte in Ewigkeit nicht das Band ausfindig gemacht werden kann, wodurch das Subjektive mit dem Objektiven, die Form mit dem Stoffe vereinigt werde, und wie das Ich von dieser Vereinigung weiß, Eines von dem Andern unterscheiden, und das Erstere bloß auf sich, das Andere aber bloß auf das Ding an sich beziehen könne. Wie kann das Ich bestimmt wissen, daß das, was man Form der Vorstellung nennt, nicht auch
sammt

sammt dem Stoffe durch die Einwirkung des Dinges in das Ich kommt? Ist nicht ursprünglich Form, und Stoff Eins, und beruhet nicht der ganze Unterschied auf einer optischen Täuschung des Reflexionspunktes?

Doch ich will hier diese Fragen übergehen, und nur auf den höchst wichtigen Umstand aufmerksam machen, daß wenn die theoretische Vernunft in allen ihren Funktionen durch die Einwirkung des Dinges an sich, eines vorschwebenden absoluten, und folglich von der Freyheit des Ich ganz unabhängigen Seyns bestimmt wird, auch eben so die praktische Vernunft, insofern sie sich durch bestimmte Willensentschlüsse thätig zeigt, dadurch absolut bestimmt sey. Denn jeder Willensentschluss setzt einen Zweckbegriff voraus; dieser aber ist nur durch Vorstellen möglich. Also muß sich unser Wollen immer nach dem Vorstellen richten, welches letztere immer durch ein unabhängiges Seyn bestimmt wird. Endlich ist die Freyheit — ein absolutes, nur sich selbst bestimmendes, und von keiner Naturnothwendigkeit abhängiges Handeln — nur eine Eigenschaft des Ich an sich, das ebenfalls als ein absolutes Seyn gedacht wird. Soll das Ich handeln, so muß es erst seyn; und es kann schlechthin nicht anders handeln, als wie es ist, oder durch sein Seyn zu handeln bestimmt ist. So wird die Freyheit wieder von Naturnothwendigkeit abhängig gemacht, und folglich vernichtet.

Aber die Sache gewinnt ein ganz anderes Ansehen, und alle Widersprüche verschwinden, wenn man von der Behauptung ausgehet, daß es an sich gar kein Seyn gebe, daß alle nur mögliche Realität ursprünglich in bloßem Handeln bestehe, und daß das Seyn, dessen wir uns in der Reflexion nicht entschlagen können, ein bloßes Produkt, und Resultat unserer Endlichkeit, nur der Wiederschein des Handelns, oder das Handeln selbst nur objektiv dargestellt — sey. Was immer in unserm Bewußtseyn als ein Seyn vorkommt, ist *an sich* nichts als ein Handeln und Wirken, und zwar theils ein solches, das wir uns selbst zuschreiben, und wodurch wir unsere Ichheit constituiren, theils ein solches, das wir außer uns versetzen, und uns entgegen setzen. Es ist absolutes Gesetz des Bewußtseyns überhaupt, daß zum Behufe der Möglichkeit desselben ein Subjektives, und Objektives unterschieden werde. Gesetzt nun, daß das Wesen des Ich bloß in reiner Thätigkeit bestehe, und daß es bloß unter der Bedingung in der Reflexion als *seyend* erscheine, als es sich bewußtlos als bloße Thätigkeit gesetzt hat, so ist klar, daß das Eine, was der Möglichkeit des Bewußtseyns zum Grunde liegt, die reine, absolute Thätigkeit, in der Reflexion in ein Subjektives, und Objektives sich trennen müsse, so zwar, daß das Objektive (das Seyn) als unabhängig von dem Subjektiven, als vorschwebend demselben ohne alles Zuthun der Spontaneität, und daher als schlechthin bestimmend dasselbe, erscheine. Das Subjektive er-
scheint

scheint nur als der leidende, und stillhaltende Spiegel, der bloß auffallet, und darstelllet, was ihm gegeben ist. Wenn auch ursprünglich alles Reale nichts anders ist, denn als ein Handeln, so ist es dennoch ganz natürlich und nothwendig, daß sich in der Reflexion dasselbe in ein Seyn verwandelt, das dem Vorstellenden als unabhängig vorschwebt. Das ursprüngliche, bewußtlose Handeln, das folglich in dieser Rücksicht weder Subjekt, noch Objekt, noch beydes zugleich ist, wird zwar in der Reflexion reproducirt, aber nicht als ein Handeln, sondern als ein bloßes Produkt, von dem sich kein Grund bestimmt einsehen läßt — als ein Seyn, oder Objekt, wodurch das Vorstellende bestimmt zu werden scheint. Das Ich ist, sobald es zum Bewußtseyn kommt, Subjekt und Objekt, Vorstellendes, und Vorgestelltes. Das absolute, unbestimmte, und unbestimmbare Handeln — der Charakter der reinen Ichheit — erscheint in der Reflexion als ein bestimmtes Handeln, nämlich als ein *Vorstellen*, das an ein vorschwebendes Seyn gebunden ist. Das reine Ich ist verschwunden, sobald es in ein Subjektives, und Objektives im Bewußtseyn zerfällt. Giebt es nun kein Seyn an sich, ist alles mögliche Seyn eine bloße Erscheinung, und ist das Reale an sich ein bloßes Handeln, so fallen alle die Widersprüche weg, die aus dem Begriffe eines absoluten Seyns entspringen. Das wahre, eigentliche Seyn an sich, das ursprünglich Reale, ist kein Seyn, sondern ein bloßes, reines Handeln, das sich nur in der Reflexion in ein Vor-

stellen, und ein demselben vorschwebendes Seyn trennt. Das reine Ich ist die Urquelle aller Realität, sowohl derjenigen, die es sich selbst zuschreibt, als die es aufer sich setzt. Das Ich ist nur insofern, als es handelt, und sich seines Handelns, wenigstens als Produktes, bewußt wird. Die höchste Handlung desselben, die allen übrigen zum Grunde liegt, ist die, seine eigne Existenz, als bloße reine Thätigkeit, zu setzen, so zwar, daß es ursprünglich, und nothwendig alles von seinem Wesen ausschließet, was nicht reine Selbstthätigkeit ist, was ein Leiden, eine Beschränkung, oder Bestimmteyn verräth. Aber das Ich kann sich seines Handelns im Handeln selbst nicht bewußt werden, weil es im Bewußtseyn nothwendig beschränkt, und an ein vorschwebendes Seyn gebunden ist. Das Setzen also seiner selbst, als bloßer Thätigkeit, geschieht ursprünglich bewußtlos; es ist anzusehen als bloße Äußerung eines sich selbst bestimmenden Triebes nach absoluter Thätigkeit um der Absolutheit willen. Das Ich hat als Intelligenz die nothwendige Tendenz über alles sein Handeln, auch über das bewußtlose, und vor dem Reflexionspunkt liegende, und als bloßer Trieb sich äuffernde, zu reflektiren. Durch die Reflexion werden dem blinden Triebe, der sich als ein bewußtloses Handeln äußert, gleichsam Augen eingesetzt. Aber in der Reflexion ist das ursprüngliche Handeln, das bewußtlose Selbstsetzen, als reine Thätigkeit, als bloßes Handeln verschwunden, und es erscheint als ein bloßes Seyn, das dem neuen, an die Stelle
des

des ersten tretenden Handeln, dem Reflektiren, vorschwebt. Das Reflektiren ist eine bloße Reproduktion des ursprünglichen, bewußtlosen Handelns, welches sich nun für das erste in ein bloßes unbestimmtes Objekt, oder Seyn verwandelt, weil hier von dem reinen Ich, dem noch gar keine besondere Bestimmung des Seyns zukommt, die Rede ist. Es liegt nämlich allem bestimmten Seyn des Ich die nothwendige, sich selbst hervorbringende, und setzende Idee zum Grunde: *Ich bin Ich*, also die Idee eines Seyns ohne alles Prädikat. Aber diese Idee liegt nicht in dem Ich, wie eine eingeschachtelte Form; sie kommt auch nicht in dasselbe durch eine fremde Kraft; sondern sie ist das Ich selbst, insofern es ursprünglich nichts, als ein absolutes, sich selbst setzendes, Handeln ist, das nur in der Reflexion zur Idee wird. Daher kann das Ich gar nicht seyn, wenn es sich nicht selbst setzt. Wird es durch etwas anderes gesetzt, so ist es kein Ich. In der Reflexion findet sich das Ich als ein Seyn, ohne zu wissen, daß dieses Seyn ein bloßes Resultat der ursprünglichen bewußtlosen Handlung, wodurch es sich selbst setzte, oder daß dieses Seyn nichts als der Schatten des ursprünglichen Handelns, oder das Handeln selbst, nur jetzt objektiv vorschwebend, sey.

Wenn wir aber von der Idee des Ich, als bloßen reinen, sich selbst setzenden Handelns, ausgehen, so behaupten wir keinesweges, daß dadurch das Bewußtseyn *vollständig* erklärt werden könne. Es ist da-

dadurch nur der Grund zum *wirklichen* Bewußtseyn gelegt, und es ist noch eine *Bedingung* aufser dem absoluten Ich nothwendig, wenn das Bewußtseyn möglich seyn soll. Das Bewußtseyn kann nie anheben von dem isolirten Bewußtseyn des reinen Ich, als bloßen unbeschränkten, in sich selbst zurückkehrenden Handelns. Es ist nur möglich, und kann folglich nur anheben mit einem bestimmten Afficirtseyn. Es ist absolutes Gesetz des Bewußtseyn, daß nicht bloß *formaliter*, sondern auch *realiter* das Subjektive von dem Objektiven unterschieden werde. Das bloße reine, in sich selbst zurückgehende Handeln, als Subjekt-Objekt, wie das reine Ich, wenn es bewußtseynend seyn soll, gesetzt werden muß, ist an sich absolute Identität, und etwas absolut Einfaches, wo sich gar nichts unterscheiden, oder entgegen setzen läßt. Daher läßt sich auch das Bewußtseyn Gottes, das in Gegensatz gegen das Ich auf diese Weise gesetzt werden muß, nie erklären; es enthält vielmehr für jede *denkbare* Intelligenz einen Widerspruch, der aber hier, als auf dem Gebiete des Über sinnlichen, gar keine Gültigkeit hat, und daher uns keinesweges hindert, dieser durchaus undenkbaren, und allen Gesetzen des Denkens widersprechenden Idee absolute Realität zuzuschreiben, wenn sich zeigen sollte, daß die Abolutheit des Ich, von der wir ausgehen, und die jeder Mensch bewußtlos, und durch Vernunftinstinkt getrieben, voraussetzt, sich nicht behaupten könne, wie sich dieses in der That bis zur höchsten Evidenz zeigen läßt, so, daß die
 Realität

Realität der Gottheit nicht bloß für den Philosophen, sondern für jeden Menschen, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, nothwendig eben so gewiß ist, als die Realität der Idee der Ichheit. Nur diejenigen *müssen* Gott läugnen, die nichts höhers kennen, als das bloß *Denkbare*, und denen das Ich ursprünglich ein bloßes Bestimmte seyn, nicht aber absolute, in sich selbst zurückkehrende, Thätigkeit ist.

Das für uns *denkbare* Bewußtseyn ist das, was absolut und beschränkt zugleich ist — ein Handeln, das zwar durch sich selbst ist, und durch keine fremde Kraft hervorgebracht werden kann, aber nothwendig durch eine fremde Kraft *beschränkt* werden muß. Dies ist die Natur der Ichheit, die sich durch fremde Beschränkung wesentlich von der Gottheit unterscheidet. Nur dadurch, daß sich das Ich ursprünglich als bloße Thätigkeit ohne alle Beschränktheit setzt, wird es möglich, daß es bey dem Gefühle der Beschränktheit, ohne welches keine Reflexion, und überhaupt kein bestimmtes Bewußtseyn, und da jedes Bewußtseyn bestimmt seyn muß, gar kein Bewußtseyn möglich ist, aus sich selbst heraustritt, und sich etwas nicht bloß *formaliter*, sondern auch *realiter* entgegengesetzt, oder etwas nothwendig setzt, das es nicht sey, und auf das es den Grund seiner Beschränktheit überträgt. Denn setzte sich das Ich ursprünglich nicht als reine, sondern als beschränkte Thätigkeit, oder als etwas, das sich selbst beschränken könnte ohne ein Beschränkendes außer sich, so
 wäre

wäre gar kein Grund da, aus sich selbst herauszutreten, da das Bewußtseyn jedes möglichen Objectes von dem Bewußtseyn des eignen Zustandes, der Affektion des Ich, abhängt, dadurch einzig bedingt, und bestimmt ist. In diesem Falle hätte der Idealist recht, wenn er behauptet, daß außer der Realität des Ich nichts angenommen werden könne, und daß der Satz des Grundes gar keine Gültigkeit habe, nach welchem wir aus uns selbst herausgehen, und da ein Etwas, als Grund unserer Beschränktheit setzen; indem nach seiner Ansicht der Grund alles Beschränktseyns in dem Ich selbst liegt. Nach ihm ist das Ich ursprünglich nicht unbeschränkte Thätigkeit; sondern es ist nichts, als absolutes Beschränktseyn durch sich selbst. Auch der Skeptiker hätte recht, wenn er das Recht, aus dem Bewußtseyn unserer Beschränktheit auf etwas Beschränkendes außer uns nach dem Satze des Grundes zu schließen, in Anspruch nimmt, und bezweifelt. Also das Recht, etwas außer uns als Realgrund unserer Beschränktheit zu setzen, und nach der Beschaffenheit der Empfindungen, oder des modificirten Selbstgefühles ein Mannigfaltiges *realer* Gegenstände anzunehmen, und zu bestimmen, hängt einzig von unserer Behauptung ab, daß das Ich ursprünglich, und bewußtlos sein Wesen in unbeschränkte, reine Thätigkeit setzen, und jede Schranke als etwas Fremdartiges, seiner Natur Widersprechendes, ansehen muß.

So wie aber dieses ursprüngliche Setzen seiner Selbst, als reiner Thätigkeit ohne Bewußtseyn geschieht, so geschieht auch das Setzen eines Etwas, das es sich entgegensetzt, und woraus es sich seine Beschränktheit nothwendig erklärt, ohne Bewußtseyn, und ist insofern als die Aeussierung eines bloßen Triebes anzusehen. Bloß von der *Bewußtlosigkeit* dieses doppelten ursprünglichen absoluten Setzens hängt es ab, daß in der Reflexion, die nur eine Reproduktion des ursprünglichen Handelns ist, das Ich sowohl, als das Nicht-Ich als ein absolutes Seyn vorschwebt, ohne daß man sich bewußt ist, daß beydes nur durch ein absolutes Setzen des Ich für das Ich entstanden ist; daß folglich beydes erscheint als ein ohne alles Zuthun des Ich vorhandenes Objekt, das das Vorstellende nur aufzufassen habe. Das Ich, das seinem ursprünglichen Charakter nach nichts ist, als ein absolutes Handeln, das bewußtlos alles für sich producirt, was nachher auf dem Reflexionspunkte im Bewußtseyn als ein unabhängiges Seyn erscheint, verwandelt sich in der Reflexion in einen leidenden, und stillhaltenden Spiegel, in dessen Natur es zwar liegt, daß er abspiegelt, und zwar nach einer gewissen Form abspiegelt, dem aber immer die Objekte, die er abspiegeln soll, — der Inhalt des Bewußtseyns — durch eine fremde Kraft gegeben werden müssen. Es ist klar, daß nach dieser Ansicht alle Selbstständigkeit verlohren gehen muß.

Wenn

Wenn nun alles Bewußtseyn einer Seits von einem absoluten, bewußtlosen Handeln ausgehen muß, anderer Seits aber kein Bewußtseyn möglich ist, als unter der Bedingung, daß das Handeln durch eine fremde Kraft beschränkt werde (die freylich erst in der Reflexion als solche anerkannt wird, und erst für das Ich zum Vorschein kommt), so folgt, daß das Bewußtseyn nur anheben kann in unserm Wirken auf die Sinnenwelt. Wir finden uns nur, werden uns unserer selbst bewußt, insofern wir auf die Sinnenwelt wirken, und mit absoluter Spontaneität, auf unser Wirken reflektiren. Daß wir in einer *bestimmten* Wirkksamkeit auf die Sinnenwelt — einer Wirkksamkeit, die nur für eine beobachtende Intelligenz etwas *Bestimmtes* seyn kann, und für uns samt allem dem, was darinn liegt, vor der Reflexion absolut nichts ist — auf uns reflektiren, das geschieht mit absoluter Spontaneität, und kann gar nicht weiter erklärt werden. Wir *können* bey einer solchen Handlung reflektiren — denn es ist in der Ichheit der Trieb dazu da — aber wir *müssen* nicht, weil der Reflexionstrieb kein bloßer Naturtrieb ist, sondern in absoluter Freyheit bestehet, also ein Trieb, der durch keine, weder innere noch äußere Naturgewalt getrieben wird, sondern sich selbst treibt, als absoluter Wille. Die Reflexion geschieht also durch einen Sprung der absoluten Freyheit, und ist auf keine Art nach irgend einem Naturgesetze zu erklären. Ein Mensch, der ohne menschliche Gesellschaft in einem Walde aufgewachsen wäre, könnte für eine
beob-

beobachtende Intelligenz tausendmal auf die Sinnenwelt eingewirkt haben, ohne durch freye Reflexion zum Bewußtseyn gelangt zu seyn. So lange er nicht reflektirt, ist für ihn gar nichts da, weder sein Ich, noch ein Nicht-Ich. Beydes muß er erst für sich hervorbringen durch die Reflexion auf ein bewußtloses Setzen und Entgegensetzen, das in der Reflexion als Produkt, und zwar als Ich, und Nicht-Ich erscheint, ohne daß man sich des Setzens und Entgegensetzens, als vorhergegangenen Aktes, bewußt wird.

Setzen wir nun, daß ein solcher Mensch unter irgend einer Bedingung bey einem bestimmten Wirken auf die Sinnenwelt zur Reflexion kommt, so wird er sich bey seinem Wirken beschränkt fühlen, und da er sich, nach unserer Voraussetzung, nur als bloße, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, setzen kann, nothwendig aus sich selbst herausgehen, und ein Nicht-Ich, als den Grund seiner Beschränkung, setzen; beydes wird er bewußtlos thun, bloß durch Vernunftinstinkt getrieben. Jedes mögliche Bewußtseyn eines Objektes außer uns geht aus von dem Selbstbewußtseyn, und zwar von einem doppelten Selbstbewußtseyn, nämlich dem des reinen, bloß thatigen, und dem des afficirten, leidenden Ich. Das Ich fühlt sich in dem Momente, als das Bewußtseyn anhebt, afficirt, oder in Rücksicht auf seine Thätigkeit beschränkt. Wie ist dies möglich ohne die absolute, und bewußtlose Voraussetzung

setzung

setzung, und Foderung, dafs es nicht beschränkt, sondern lauter Thätigkeit seyn soll, insofern es Ich ist? Legt das Ich schon ursprünglich in sein Wesen die Beschränktheit, so ist es gar nicht möglich, dafs es aus dem Selbstgeföhle der Beschränktheit, aus dem Bewusstseyn des ihm wesentlichen Afficirtseyns heraustrete, und etwas außer sich setze, das in diesem Falle gar nicht im Selbstbewusstseyn liegt. Das Ich kann sich dann schlechthin nichts entgegen setzen, und sich auch folglich nicht bestimmt setzen; und so ist nicht einmal Selbstbewusstseyn möglich. Setzt aber das Ich ursprünglich, und bewußtlos das Wesen der Ichheit in bloße, absolute Thätigkeit, so muß es bey dem Geföhle der Beschränkung aus sich heraustreten, und ein Nicht-Ich, als Grund des Afficirtseyns, setzen. Das Ich fühlt sich ursprünglich afficirt; es setzt nothwendig, dafs es so geworden sey, und zwar nicht durch sich selbst, weil es sich nur Thätigkeit zuschreiben kann, sondern durch eine fremde Kraft. Der Satz des Grundes, nach welchem das Ich bewußtlos bey dem Geföhle der Beschränkung ein Nicht-Ich setzt, und dessen Gültigkeit der Idealist läugnet, der Skeptiker aber bezweifelt, hat nur Gültigkeit, und zwar absolute Gültigkeit unter der Voraussetzung, dafs das Ich sich ursprünglich nicht anders setzen könne, denn als absolute Thätigkeit. Das ist der einzige Grund, warum das Ich bey dem unmittelbaren Bewusstseyn einer Affektion sich mit sich selbst in Widerspruch versetzt sieht, den es lösen muß, wenn es sich nicht selbst

selbst aufgeben soll, aber nicht anders lösen kann, als dadurch, daß es seine Affektion durch eine fremde Kraft erklärt. Zu dieser Erklärung nach dem Satze des Grundes ist es schlechthin berechtigt, so gewiß es Ich ist. Aber diese ursprüngliche Erklärung geschieht bewußtlos; daher erscheint das Objekt, das nur zufolge dieses bewußtlosen Setzens einer fremden Kraft für das Ich da ist, in der Reflexion als etwas ohne Zuthun des Ich Vorhandenes, und ihm wie von ungefähr Vorschwebendes. Das Ich verfährt nach dem Satze des Grundes, und producirt dadurch für sich selbst ein Nicht-Ich, ohne sich dieses Verfahrens und Producirens bewußt zu seyn; daher der natürliche, und nothwendige Glaube an die Dinge an sich. In dem Fortgange des Bewußtseyns wird es sich erst durch freye Reflexion auf sich selbst dieses Verfahrens bewußt, aber nur als eines solchen, das auf die schon vorhandenen, von dem Ich unabhängigen Dinge gehet, nicht aber als eines solchen, wodurch die Dinge ursprünglich für das Ich producirt werden. Nur der Philosoph setzt sich auf die ursprünglichen Handlungsweisen, die das Ich ohne Bewußtseyn, und mit Nothwendigkeit vollzieht, zurück, und reproducirt dieselben mit Bewußtseyn, und Freyheit, um sich den ganzen Mechanismus des Bewußtseyns zu erklären.

Der natürliche Mensch kann nie ein ganz reines, von aller Affektion unvermishtes Selbstbewußtseyn haben. Dieses kommt zwar nothwendig in jedem
 empi-

empirischen Selbstbewußtseyn mit vor, weil sich das Ich schlechthin nicht als afficirt setzen kann, ohne sich bewußtlos als absolute Thätigkeit, als das Gegentheil alles Afficirtseyns zu setzen; aber eben weil dieses Setzen des reinen Ich bewußtlos geschieht, kommt es im Bewußtseyn als ein bloßes absolutes Gefühl, von dem man sich gar nicht losmachen kann, und das daher alle bestimmten Gefühle begleitet, vor. Dieses absolute Gefühl, das ursprünglich nichts, als reine Selbstthätigkeit, und Freyheit ist, ist der Grund alles fortdaurenden Bewußtseyns der Ichheit, der Identität mit sich selbst bey allem Wechsel des Afficirtseyns, wodurch in jedem Momente ein neues, zerstreutes, und auf keine Art zur Einheit zu verbindendes Ich entstehen würde, wenn nicht der ewige Wechsel an jenem absoluten Gefühle, wie an einem festen, nie abzureißenden Faden fortliefe, und dadurch absolute Einheit erhielte. Das reine Selbstbewußtseyn als absolutes Gefühl, ist gleichsam der Grundton, der die unendlichen Modifikationen des afficirten Selbstbewußtseyns, als von ihm verschiedene Töne begleitet, und harmonisch macht. Ohne diesen Grundton, und ohne seine immerwährende, bewußtlose Beziehung auf die unzähligen Bestimmungen des Bewußtseyns würde das Ich nichts, als absolute Disharmonie, und folglich Nichts seyn; und so würde auch alles das, was das Ich zufolge des Selbstbewußtseyns außer sich setzt, nie aus dem Nichts hervorgehen können.

Die-

Dieses absolute, blindwirkende Gefühl der reinen Ichheit, das man füglich den ursprünglichen Vernunftinstinkt nennen kann, erhebt der Philosoph zum deutlichen Bewußtseyn, und setzt ihm gleichsam Augen ein. Er setzt nun mit Freyheit, und Bewußtseyn das Ich als bloße, reine Thätigkeit, die in sich selbst zurückgehet, und sich dadurch bestimmt, und hebt dadurch den Charakter des Gefühles, die Gebundenheit, und den Zwang, wodurch sich das Ich ursprünglich ohne Bewußtseyn als bloße Thätigkeit setzen muß, auf. Das reine Ich erscheint ihm nun nicht mehr in der Reflexion als ein unbestimmtes, und unbestimmbares Seyn, wie dies nothwendig der Fall ist, so lange man sich des ursprünglichen Setzens seiner selbst, und des daraus entstehenden Produkts — der Ichheit — nicht bewußt ist; sondern das Ich ist ihm nichts, als ein Handeln auf sich selbst, das mit dem Produkte, dessen man sich in der Reflexion bewußt wird, Eins und Dasselbe ist. Das Ich, als absolutes Subjekt, ist kein anderes, als das demselben entsprechende Objekt. Es ist Subjekt-Objekt; und daß es als solches auch in dem philosophischen Bewußtseyn erscheint, davon liegt der Grund bloß in der absoluten Thätigkeit, die sich selbst zum Bewußtseyn erhebt, und in demselben kraft seiner Endlichkeit nothwendig in ein Subjektives, und Objektives zerfällt. Das absolut Eine, das dem Subjekt — Objekt zum Grunde liegt, ist bloße reine Thätigkeit, die sich durch eigene Kraft zum Bewußtseyn erhebt; und diese

läßt

läßt sich schlechthin nicht anders vorstellen, als durch diese Duplicität der Ansicht, und die Trennung in ein Subjektives und Objektives, weil dieselbe absolute Bedingung alles Bewußtseyns ist. Das Eine also, das dem Subjektiven und Objektiven zum Grunde liegt, läßt sich auf keine Art als absolute Einheit ohne ein Subjektives, und Objektives fassen; noch kann man sich des Momentes bewußt werden, da es sich in beyde Ansichten trennt, weil diese Trennung ohne Bewußtseyn geschieht.

Gleich wie aber der Philosoph das absolute Gefühl der reinen Ichheit zum deutlichen Bewußtseyn erhebt, und ihm dadurch den Charakter des bloßen Gefühles raubt, so reducirt er dieses deutliche Bewußtseyn der Ichheit, und die reine Selbstkenntniß, die an die Stelle des Gefühles getreten ist, wieder auf dasselbe ursprüngliche, absolute Gefühl, indem er mit höchster Evidenz ein sieht, daß der ganze Mechanismus des Bewußtseyns sich schlechterdings auf keine andere Art erklären lasse, als durch die gemachte Voraussetzung der reinen Thätigkeit, deren Bestimmung es ist, sich zum Selbstbewußtseyn zu erheben, und sich in ein Subjektives, und Objektives zu trennen, wodurch das Wesen der reinen Ichheit charakterisirt wird. Er hat diese Idee zwar mit Freyheit, und Bewußtseyn hervorgebracht, die jede Intelligenz, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, hervorbringt, um sich als Ich setzen zu können; aber er sieht sich nun an diese Idee mit eifer-

ner

ner Nothwendigkeit gebunden, wenn er das gesammte Bewusstseyn auf eine vollkommen harmonische Art erklären, und die Würde der Vernunft, die in Selbstständigkeit bestehet, nicht aufgeben will. Er ist sich innigst bewußt, daß er *nicht anders verfahren könne*, ohne sich mit sich selbst für immer zu entzweyen. Durch dieses Bewusstseyn des *Nichtkönnens*, oder des *Müßens* unter jener Bedingung, wird die reine Selbstkenntniß, die der Philosoph durch bloße Freyheit errungen hat, wieder in ein absolutes Gefühl verwandelt; und dieses ist schlechthin nothwendig, wenn jene Voraussetzung Realität haben soll. Denn es giebt keine Realität ohne Gefühl, ohne das Bewusstseyn, daß man nicht anders verfahren könne, als man wirklich verfährt. Sobald wir uns bewußt sind, oder man uns nachweisen kann, daß wir etwas auch anders denken können, als wir es wirklich denken, daß folglich das Gedachte ein bloßes Produkt der Freyheit ist, so ist zugleich erwiesen, daß demselben keine Realität entspreche, sondern daß es in die Sphäre des Erdichteten gehöre. So ist z. B. der Gedanke des Dinges an sich, das der Dogmatismus zur Erklärung des Bewusstseyns aufstellt. Könnte bewiesen werden, daß derselbe der *einzigmögliche*, und folglich absolut nothwendige Erklärungsgrund des Bewusstseyns und daher diese Idee in ein absolutes Gefühl zu reduciren wäre, so würde derselben auch eben so nothwendig Realität entsprechen. Aber eben dadurch, daß sich das Gegentheil zeigen läßt, fällt sie in die

Reihe des bloßs Erdichteten zurück. Die Idee der Freyheit hat Realität, nicht als bloße Idee, die der Philosoph mit Freyheit construirt, und dem ganzen Bewußtseyn zum Grunde legt, sondern als absolutes Gefühl; oder Freyheit ist nur insofern Freyheit, als sie absolute Nothwendigkeit ist. Nur was absolut nothwendig ist, ist frey, und umgekehrt. Das bedingt Nothwendige ist das Gegentheil der Freyheit. Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft gar nicht theoretisch seyn könne, oder daß gar kein Bewußtseyn möglich sey, wenn dieselbe nicht ursprünglich nichts, als Selbstthätigkeit, und Freyheit ist. Freyheit darf nicht als ein bloßes Prädikat des Ich, das wieder ein ruhendes Substrat fodert, dem es inhärrt angesehen, sondern es muß behauptet werden, daß das ganze Wesen des Ich nichts anders sey, als Freyheit; daß folglich die Freyheit alle möglichen Bestimmungen des Ich begründe, und umfasse. Sobald Freyheit als eine bloße Qualität des Ich, nicht aber als das ganze absolute Wesen desselben, und als der einzige Grund aller übrigen Eigenschaften, die dem Ich beygelegt werden können, angesehen wird, so ist es nicht genug, die Freyheit zu *postuliren*, wie dies die *Kantische* Schule thut, sondern sie muß *bewiesen* werden, wodurch sie nothwendig aufgehoben wird. Die gewöhnliche Ausflucht, nach welcher man behauptet, man könne das Wesen des Ich, als Ding an sich, schlechterdings nicht ergründen, und folglich daraus nie die Unmöglichkeit der Freyheit beweisen, vernichtet gerade die Realität der

der Idee der Freyheit, statt sie zu retten. Denn ist das Ich ursprünglich Ding an sich, dem die Freyheit als Eigenschaft zukommen soll, so gehet die Freyheit, oder das absolute, sich selbst bestimmende, und zum Bewußtseyn durch eigne Kraft erhebende Handeln aus einem absoluten, todten Seyn hervor; der letzte Grund der Freyheit ist nicht sie selbst, sondern das absolute Gegentheil der Freyheit, nämlich bloße Naturnothwendigkeit, die sich nie zur Freyheit erheben kann. Und dann wenn man auch über diesen Widerspruch, wodurch die Möglichkeit der Freyheit, und alles dessen, was auf dem Gebiete des Ueberfinnlichen einzig von dieser Idee abhängt, hinwegsehen wollte, so folgt aus der Behauptung, daß das Ich ursprünglich ein Ding an sich sey, dessen Wesen nie ergründet werden könne, weiter nichts, als daß das Ich frey seyn könne, aber auch zugleich mit eben der Nothwendigkeit, daß auch *das Gegentheil davon möglich sey*, wodurch die Gewißheit in Absicht auf alle jene Wahrheiten aufgehoben wird, an denen das höchste Interesse, die ganze Würde, und Ruhe der Menschheit hängt. Ein trostloser Skepticismus, der der Tod der Vernunft ist, verbreitet sich über das ganze unermessliche Gebiet des Bewußtseyns, und zernaget unsichtbar, einem Wurm gleich, jeden Keim, jede Blüthe edler Gesinnungen, Handlungen, und der daraus entstehenden Selbstzufriedenheit. Man sieht daraus, wie äußerst wichtig die Grundbehauptung der Transcendental-Philosophie sey, daß das Ich seinem Wesen nach durchaus

nichts seyn könne, als reine Thätigkeit, die für sich selbst bestehet, die jedes Subjekt, dem sie inhäriren soll, verschmäheth, und sich erst zum Subjekt-Objekt macht, insofern sie sich durch eigne Kraft zum Bewußtseyn erhebt, weil schlechthin kein Bewußtseyn denkbar ist ohne ein zu unterscheidendes Subjektives, und Objektives. Das Ich, als absolutes Subjekt gedacht, ist kein Seyn, oder Ding an sich, sondern ein absolutes Handeln, das sich selbst hält, und trägt, sich selbst anschaut, und in Gegensatz gegen eine andere Kraft, die sich ihrer nicht bewußt werden kann, und die den bloßen Dingen zum Grunde liegt, als Ich bestimmt

Die Begriffe, *Subjekt*, und *Objekt*, oder auch in Verbindung, *Subjekt-Objekt*, sind nur Nothbehelfe für unsere Beschränktheit, um das Absolute, das nichts, als Thun, und folglich an sich weder Subjekt, noch Objekt, noch beydes zugleich ist, denken, und charakterisiren zu können. So wie wir das Absolute denken wollen, wird es uns absolutes Subjekt, oder absolutes Objekt, ja beydes zugleich als Eines, und Dasselbe, weil das Absolute nicht anders gedacht werden kann, denn als reine in sich selbst zurückkehrende, sich verdoppelnde, als Subjekt, und Objekt darstellende Thätigkeit. Sobald wir von Subjekt, und Objekt reden, befinden wir uns nicht mehr auf dem Gebiete des Uebersinnlichen, das als solches gar nicht gedacht werden kann, sondern auf dem Gebiete des Sinnlichen. Da wir

wir jedoch, als beschränkte Vernunftwesen, schlecht-
hin an diese Begriffe, wodurch der Charakter des
Aboluten aufgehoben wird, gebunden sind, auch
dann, wenn wir das Ueberfinnliche charakterisiren
wollen, so steigern wir dieselben, um die Idee des
Aboluten festhalten zu können, durch den Beysatz
absoletes Subjekt, und Objekt, bis zur Natur der
Ueberfinnlichkeit, und machen dadurch diese Begriffe
zu theoretischen Widersprüchen. Nur die Einbil-
dungskraft ist das Organ, das zwischen diesen wider-
sprechenden Bestimmungen, *absolut* — Subjekt,
und Objekt — zwischen der bloßen Idee, und dem
Begriff, zwischen dem Unendlichen, und Endlichen,
in der Mitte schwebt, beyde Glieder umfaßt, und
zusammenhält, und dadurch aus beyden Eins macht.
Wir können nämlich nur anknüpfend denken, und
das Denken selbst ist nichts, als ein Anknüpfen eines
Etwas an ein anderes Etwas. Daher kommt es, daß
wenn wir auch das Absolute denken wollen — dessen
Natur jedoch absolut darinn bestehet, daß es an Nichts
angeknüpft ist, sondern als das erste, sich selbst durch
eigne Schwerkraft tragende Glied, alles übrige an-
knüpft, und hält — wir dennoch ein Substrat des-
selben vorausdenken müssen, das die Einbildungs-
kraft zugleich setzt, und aufhebt, theils um das Ab-
solute denken zu können, theils um den wesentli-
chen Charakter desselben nicht zu verlieren. Daher
entstehen uns die Begriffe von Subjekt, Objekt,
Seyn, Wesen, Vermögen, Kraft u. s. w., die an
sich, insofern sie etwas anders, als reine Thätigkeit,
be-

bezeichnen sollen, gar keine Realität haben, sondern bloße Produkte der Einbildungskraft sind. Das *an sich Wahre* ist bloße reine, durch sich selbst bestehende, Thätigkeit; alles übrige ist nichts, als Erscheinung, nichts, als der Widerschein des absoluten Handelns. Nur durch diese Behauptung wird die Freyheit, als das Fundament aller Realität auf dem Gebiete des Sinnlichen, und Ueber sinnlichen, vor jedem möglichen Angriffe sicher gestellt, und der Fatalismus von Grund aus zerstört; nur durch sie fallen alle die widersinnigen Systeme des Dogmatismus, nämlich Idealismus, Materialismus, und Skepticismus. Nur durch sie gehet uns in der Objectenwelt ein Licht auf, das uns bis zum Throne der Gottheit führet, wodurch das Ich und Nicht-Ich absolut harmonisch werden. Durch sie erblicken wir nämlich die Welt nicht bloß als die Aeußerung einer blinden Naturkraft, die als solche den Forderungen des absolut praktischen Ich ewig entgegengesetzt bleibt, sondern als den Widerschein einer moralischen, über alle Naturkraft erhabenen, Kraft, eines durchaus absoluten, nicht, wie der unsrige, im Kampfe liegenden, Willens, der mit Allmacht, und ganz den Forderungen der praktischen Vernunft gemäß, alle Begebenheiten der Sinnenwelt ordnet, und bestimmt, so, daß derselbe als die exekutive Gewalt in Rücksicht auf alles das anzusehen ist, was die praktische Vernunft jeder beschränkten Intelligenz, als bloße gesetzgebende Gewalt. zwar nothwendig als etwas, das seyn soll, fodert, aber wegen ih-

ihrer wesentlichen Beschränktheit, und der daraus hervorgehenden Unmöglichkeit einer Causalität auf das Nicht-Ich, auf keine Art realisiren kann. Das Ich setzt, als bloße Intelligenz (als theoretische Vernunft), nothwendig ein Nicht-Ich, oder eine Naturkraft, die dem Ich immer entgegenstrebt, die das Ich nie aufheben kann, und die folglich in dieser Rücksicht eben so absolut ist, als das Ich. Soll das Ich als bewußtseyend, oder vorstellend, gesetzt werden, und mit Bewußtseyn fort dauern — und dies muß angenommen werden, weil das Ich ohne Bewußtseyn nichts ist — so muß auch jene Naturkraft, die, als solche, bewußtlos, und folglich das absolute Gegentheil des Ich ist, gesetzt, und mit dem Ich immer fort dauernd gedacht werden, so, daß das Ich nie auf das Wesen derselben einige Causalität hat. Denn es ist schlechthin kein Bewußtseyn denkbar, wenn das Ich, als eine Kraft, die in allen ihren Aeufferungen den Grund des Bewußtseyns in sich selbst hat, durch eine fremde, entgegengesetzte, und folglich bewußtlose Kraft nicht beschränkt wird. Diese ist daher die absolute *Bedingung* jedes denkbaren Bewußtseyns. Das Ich findet sich nothwendig in jedem Akte des Bewußtseyns beschränkt; es kann sich nicht selbst durch sich selbst ohne weitere Bedingung beschränken; es muß daher das Beschränkende außer sich setzen; und dies ist eben die blinde Naturkraft. Daß das Ich bewußtseyend ist, davon liegt der Grund in ihm selbst; es muß daher als eine intelligente Kraft gesetzt werden: aber es kann durch-

durchaus nicht bewußtseylend gedacht werden, denn als auf eine *bestimmte* Weise; die absolute *Bedingung* dieser *Bestimmtheit* liegt in der entgegengesetzten Kraft, die dem ins Unendliche strebenden Ich entgegenstrebt, und es daher in jedem Momente beschränkt, so, daß das Ich nie durchaus absolut, und unabhängig von allem, was es nicht selbst ist, werden kann. Auf diese Art ist die Natur des Ich, als Intelligenz, vollkommen erklärt; es ist in dieser Rücksicht mit sich selbst vollkommen harmonisch, Es ist der absolute *Grund*, und die absolute *Bedingung* des Bewußtseyns gefunden. Ist das Ich nichts, als Intelligenz, so ist es ganz unbegreiflich, wie es auch nur dazu kommen könne, über die bloße Naturkraft, als letzte *Bedingung* des Bewußtseyns, die zu dem absoluten, in dem Ich selbst liegenden Grunde desselben hinzugedacht wird, noch eine unbeschränkte moralische Kraft zu postuliren, die gleichsam der Natur ihre Abso-luthcit entreißen, und ihre Gesetze an die Feseln eines der Natur ganz entgegengesetzten Gesetzes, nämlich einer moralischen Nothwendigkeit, binden soll, wodurch die Natur eine ganz andere Bestimmung erhält, als sie an sich hat. Dadurch wird nämlich die Natur nur Mittel zu einem Zwecke, über den es keinen höheren giebt. Die Naturgesetze, die auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft absolut sind, werden ganz dienstbar einem über alle Natur erhabenen Gesetze. Die Naturnothwendigkeit erhält eine höhere Sanktion, und wird der absoluten Herrschaft der moralischen

Noth-

Nothwendigkeit unterworfen, oder vielmehr zu derselben gesteigert.

Wie kommen wir nun zu dieser Idee? Sie läßt sich nur aus der Natur des Ich, insofern es *praktisch* ist, erklären. Das intelligente Ich setzt nothwendig eine ihm entgegengesetzte Kraft, als Bedingung des Bewußtseyns. Das praktische hebt die bloße Naturkraft auf, und fodert absolut, daß ihm gar nichts entgegengesetzt seyn, sondern ihm alles unterworfen seyn soll. Nach der ersten Ansicht soll absolut ein Nicht-Ich seyn, und immer bleiben, weil ohne dasselbe kein Bewußtseyn möglich ist, das Ich aber ohne Bewußtseyn nicht denkbar ist, und folglich, um sich selbst, als Intelligenz zu behaupten, die absolute Bedingung alles Bewußtseyns, das Nicht-Ich, nicht aufgeben kann. Nach der zweyten Ansicht soll durchaus kein Nicht-Ich seyn, weil sich das Ich durch dasselbe beschränkt fühlt, und dennoch jede Art der Beschränktheit verabscheuet, ja in der Abolutheit der bloßen Naturkraft, die ihm entgegengesetzt ist, nothwendig seine Vernichtung findet. Denn das Ich ist kraft seiner Beschränktheit absolut an Organisation gebunden; die physische Kraft ist gleichsam das Werkzeug, wodurch sich seine absolute Kraft im Vorstellen, Wollen, und Wirken auf die Sinnenwelt äußert. Ist dieses Werkzeug zerstört, so ist auch zugleich die einzig mögliche Bedingung aufgehoben, unter welcher das praktische Ich wirken kann. Und ohne ein durch sich selbst bestimm-

tes

tes, nach Zweckbegriffen sich äusserndes Wirken ist das Ich Nichts. Ist außer dem Ich nichts, als bloße Naturkraft, so ist für das Ich nichts gewisser, als seine Vernichtung. Denn die absolute Kraft desselben kann sich nur äussern durch ein gewisses Maass von physischer Kraft, das ihm zugetheilt ist, als Werkzeug, und Bedingung. Die gesammte Naturkraft aber außer dem Ich ist unendlich gröfser, als das Quantum von physischer Kraft, an das es gebunden ist, das mit der Totalität der Naturkraft in einem unaufhörlichen Kampfe liegt, und das folglich durch die letztern immer beschränkt, und modificirt wird. Das schwache Ich, als organisirter Leib, hängt also in jedem Momente in Rücksicht auf seine Selbsterhaltung von der Gnade der gesammten, bewusstlosen, und allen praktischen Foderungen ganz entgegenwirkenden Naturkraft ab. Ein einziger zu starker Stofs von Seiten der letzteren, so ist die Organisation zerrüttet, und damit die Bedingung alles selbstthätigen Wirkens des Ich, worinn sein Wesen besteht, aufgehoben, und vernichtet. Wollte man auch annehmen, dafs die bloße Naturkraft für jedes Vernunftindividuum aus dem zerstörten Werkzeuge der Selbstthätigkeit wieder ein neues hervorbrächte, und dadurch den stetigen Fortgang des individuellen Bewusstseyns unterhielte, so würde dadurch dennoch den Foderungen der praktischen Vernunft auf keine Art Genüge geleistet. Denn dieser zufolge wird nicht blofs nach jeder zerstörten Organisation eine neue, als Bedingung der fortdauernden absoluten Wirksamkeit

keit gefodert, sondern, welches die Hauptsache ist, gerade eine solche, die der moralischen Würde jedes Vernunftindividuum auf des genaueste entspricht. Jedes Vernunftindividuum hat in dem Zustande der Organisation, die eben zerstört wird, gehandelt, theils seiner höchsten Bestimmung nach dem Gesetze der Selbstständigkeit gemäß, theils derselben zuwider. Die neue Organisation, und der neue Zustand, in den es tritt, muß gerade so beschaffen seyn, wie es die vorhergehende Handlungsweise in jedem Momente dieser Lebensperiode fodert. Es wird daher nach den Gesetzen der praktischen Vernunft absolut eine Verbesserung, oder Verschlimmerung des Zustandes gefodert.

Wie läßt sich aber dieses von einer blinden Naturkraft erwarten? Ist es nicht eben so möglich, daß dem edelsten Tugendfreunde, der hienieden um der Pflicht willen alles, was ihm reizend war, ja das Leben selbst aufgeopfert hat, eine Organisation, und ein Zustand zu Theil werde, wodurch er den schrecklichsten Qualen preis gegeben wird; als daß der verabscheuungswürdigste Bösewicht, der ohne Hindernisse seine Rolle bis an ein spätes Lebensende fortgespielt hat, und gleichsam dem Glück im Schooße gestorben ist, durch die blinde, von gar keinem moralischen Gesetze abhängende, Gnade der Natur in noch vortheilhaftere Verhältnisse jenseits des Grabes versetzt werde, als die er hienieden durch Organisation, und seine Verbindung mit der
ganzen

ganzen Sinnenwelt genossen hat? Und kann diese praktische Regellofigkeit, diese zwar mit der theoretischen Vernunft vollkommen harmonirende Ordnung, die aber für die Foderungen der praktischen Vernunft nichts, als Unordnung ist, je ein Ende haben, wenn aufser dem Ich nichts, als Naturkraft ist? Die neue Organisation, und der Zustand, die beyde nach der Erscheinung, die wir Tod nennen, postulirt werden, damit sich das Ich fortdauernd behaupten könne, sollen nicht blofs abhängen von allem dem, *was* das Ich in der vorhergehenden Lebensperiode gethan, sondern *wie*, mit *welcher Gefinnung* es gehandelt hat. In dem ganzen Reiche der Natur gilt nur Handlung ihrer *Materie* nach, nie aber der *Form* nach; die blofse *Gefinnung* kann hier nie die geringste Causalität haben. Unter denselben Umständen muß dieselbe Handlung von zwey Vernunftindividuen mit gleicher physischer Kraft, obschon mit ganz entgegengesetzten Gefinnungen, gesetzt, dieselben Folgen haben, und unter verschiedenen Umständen kann der Bösewicht seine Absicht vollkommen erreichen, statt dafs der ganze Plan des Tugendfreundes durch den äufsern Widerstand ganz vereitelt wird. Zu jeder Handlung wird ein gewisses Quantum physischer Kraft erfodert; ist die Handlung einmal gleichsam aus der Hand des Vernunftwesens in das Naturgebiet hingeworfen, so wirkt sie als Produkt der physischen Kraft nach unwandelbaren Naturgesetzen, was sie wirken kann, nach dem Grade ihrer Stärke, und nach der Beschaffenheit



fenheit der übrigen Naturkräfte, mit denen sie in Verbindung tritt. Die Absicht, der gute, oder böse Wille, womit die Handlung geschieht, also gerade das, was einzig von der Abolutheit des Ich abhängt, und was in den Augen der Vernunft einzig absoluten Werth, oder Unwerth hat, kann in dem Reiche der Natur gar keine Causalität haben, die sie doch, nach der absoluten Foderung der Vernunft, haben soll. Wird also über die Ordnung der Natur, die die theoretische Vernunft fodert, um sich als Intelligenz zu setzen, nach welcher nur die Handlung ihrer Materie nach gilt, und unabänderliche Folgen hat, nicht noch eine moralische Ordnung gesetzt, nach welcher, allen Gesetzen der Natur zuwider, nur die Form der Handlung, oder die Absicht alle Folgen bestimmt, wenn auch in der Sinnenwelt ganz das Gegentheil davon erscheinen sollte, so ist das Ich als Intelligenz, und praktisches Vernunftwesen in einen unauflöslchen Widerspruch mit sich selbst versetzt, und, so zu sagen, ganz der Schikane der übermächtigen Naturkraft preisgegeben, wodurch das Vernunftindividuum vermittlest der Zerstörung des sinnlichen Werkzeuges seiner Wirksamkeit entweder gänzlich vernichtet, oder von Zeit zu Zeit in einen Zustand versetzt wird, der seiner Abolutheit, und seinem moralischen Charakter, worinn sein wahres Wesen besteht, widerspricht. So gewiß also das Ich ist, als Intelligenz, und praktisches Wesen, so gewiß ist eine über alle Natur erhabene, und durchaus unbeschränkte moralische Kraft, ein allmächtiger, nur
nach

nach dem Gesetze der Freyheit, auf eine uns freylich unbegreifliche Art, bestimmter Wille, dem folglich gar nichts entgegengesetzt ist.

Nur durch die Realität dieser gänzlich undenk-
baren Idee, die eben so gewifs, und absolut gesetzt
werden muß, als die Realität des Ich, wird dieses
letztere, als Intelligenz, und praktisches Wesen,
beydes in absoluter Verbindung, denkbar, und die
entgegengesetzten Foderungen, die nach beyden An-
sichten statt haben, werden auf das befriedigendste
erfüllt. Nach der Ansicht des intelligenten Ich soll
absolut ein Nicht-Ich seyn, und immer bleiben, weil
dasselbe die absolute Bedingung des Bewusstseyns ist,
und das Ich als Intelligenz sich nicht anders behau-
pten kann, als durch diese Voraussetzung. Nach
der Ansicht des praktischen Ich soll es durchaus kein
Nicht-Ich geben, weil durch eine bloße Naturkraft,
die dem Ich immer entgegengesetzt ist, das Ich noth-
wendig sowohl in theoretischer, als praktischer Rück-
sicht aufgehoben wird. Denn es kann nur theore-
tisch, und praktisch seyn, insofern es absolut ist, und
als solches von Schranke zu Schranke selbstthätig ins
Unendliche fortschreitet, und zwar nach einer Ord-
nung, nach welcher nicht sowohl die Materie der
Handlungen, als die Form derselben absolute Causa-
litas hat. Nur so kann das Ich ganz harmonisch mit
sich selbst seyn, und seine Abolutheit behaupten.
Giebt es eine über alle Natur erhabene moralische
Kraft, so werden beyde Foderungen erfüllt. Inso-
fern

fern das Ich Intelligenz, und als solche zum Behufe des fortdauernden Bewusstseyns abhängig von dem Nicht-Ich ist, dauert die Natur, als Natur fort. Es ist dem intelligenten Ich immer etwas entgegengesetzt, als absolute Bedingung des Bewusstseyns. Dies ist für das Ich der niedere Gesichtspunkt in Absicht auf das, was es nicht ist, und was es daher ausser sich setzt. Dieses Etwas ist ihm nothwendig entgegengesetzt, und verwandelt sich, nach den nothwendigen Gesetzen des Bewusstseyns in eine materielle Welt, die als die Äußerung einer in unendliche Formen sich modificirenden Naturkraft angesehen wird. Insofern aber das Ich praktisch ist, fodert es, daß die Äußerungen dieser Naturkraft, theils als Werkzeuge, theils als Objekte seines Wirkens zwar fortdauern sollen, doch so, daß sie sich immer nach dem Gesetze der Freyheit richten, und daß nicht sowohl die Materie, als vielmehr die Form der Handlungen Causalität habe. Alle Begebenheiten der Sinnenwelt, die bloß nach Naturgesetzen erfolgen, sollen nur als Mittel zu einer höhern Ordnung dienen, in welcher nicht die That, sondern der gute und böse Wille entscheidet, und die Folgen bestimmt. Dies ist der höhere Gesichtspunkt in Absicht auf das, was das Ich nicht ist. Nach diesem ist dem Ich nichts mehr eigentlich entgegengesetzt, weil sich das in theoretischer Hinsicht nothwendig Entgegengesetzte in eine moralische absolute Kraft verwandelt, die alles, was geschieht, unsichtbar gerade so lenkt, und ordnet, wie es das Ich thun würde,

wenn

wenn es außer sich Causalität hätte, die also mit dem absoluten Ich absolut identisch ist, und dasselbe nicht als bloße Idee, sondern als Realität darstellt. Diese moralische Kraft — die Gottheit — ist also das absolute Vereinigungsglied zwischen dem Ich, und Nicht-Ich, oder zwischen dem intelligenten, und praktischen Ich. Nun ist alles Harmonie, ein erhabener Gedanke, wodurch Geist, und Herz für immer vereinigt wird. Das Ich mag nun als exekutive Gewalt immer beschränkt bleiben, und seine Absolutheit in theoretischer, und praktischer Rücksicht nur als gesetzgebende Gewalt behaupten; es hat einen allmächtigen, nur nach den Forderungen der praktischen Vernunft alles ordnenden Stellvertreter — Gott.

Das Ich ist ursprünglich reine Thätigkeit, deren Charakter darinn besteht, daß sie sich durch absolute Spontaneität zum Selbstbewußtseyn erheben kann. Dadurch zeichnet sich diese Thätigkeit vor jeder andern, die das Ich außer sich setzt, und dem Nicht-Ich zum Grunde legt, aus: das Ich ist eine sich selbst setzende, oder zum Bewußtseyn erhebende Thätigkeit. Durch die bloße Form des Bewußtseyns zerfällt diese Thätigkeit, als etwas absolut Einfaches, in ein Subjektives, und Objektives, oder sie äußert sich als ein bestimmtes Handeln, und zwar als ein Vorstellen, und Wollen — das Ich erscheint als Intelligenz, und praktisches Wesen, beydes in unzertrennlicher Verbindung. Also sowohl die theoreti-

Iche,

ſche, als die praktiſche (in Willensentſchlüſſen ſich thätig zeigende) Vernunft iſt Erſcheinung, der die reine Vernunft, als bloſſe absolute Thätigkeit, zum Grunde liegt. Denn es iſt weder ein Vorſtellen, noch ein Wollen — welches beydes ein beſtimmtes Handeln iſt — möglich ohne das absolute Ich, das alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht ſelbſtthätig, und bloß durch eigne Kraft hervorbringt. Das Ich äußert ſich alſo nur inſofern als theoretiſche, und praktiſche Vernunft, als es urſprünglich absolute, das heißt, nichts, als unbeſtimmte, und unbeſtimmbare Thätigkeit iſt, die erſt in der Reflexion als theoretiſche, und praktiſche Vernunft, beſtimmt erſcheint. Das absolute Ich kann aber nie getrennt werden von dem im Vorſtellen, und Wollen beſtimmten Ich. Es wird nur getrennt in der philoſophiſchen Abſtraktion, um die Beſtimmungen des Bewußtſeyns in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht, zu erklären; es wird nur getrennt zum Behufe dieſes Erklärens, aber zugleich mit dem beſtimmten Ich wieder vereinigt. Die Trennung geſchieht alſo nicht um der Trennung, ſondern nur um der absolute Vereinigung willen, die außerdem nicht möglich ſeyn würde. Wenn daher behauptet wird, daß man dem in den Funktionen des Vorſtellens, und Wollens beſtimmten Ich ein absolute Ich vorausſetzen müſſe, ſo heißt das nicht, daß das absolute Ich iſolirt, und abgeſondert von dem vorſtellenden, und wollenden Ich beſtehen könne, oder denkbar ſey, welches der größte Miß-

verstand wäre, sondern nur, daß das Ich alle Bestimmungen des Bewußtseyns in den Funktionen des Vorstellens, und Wollens selbstthätig hervorbringe, und in dieser Rücksicht von jeder fremden Kraft unabhängig sey. Ein ganz reines Ich, das nicht durch Vorstellen, und Wollen, als beschränkte Handlungen, die an Zeit und Raum gebunden sind, und immer auf bestimmte Objekte gehen, in ein Subjektives und Objektives zerfällt, und dadurch endlich wird, ist für uns schlechthin undenkbar. Es ist dies die Idee der Gottheit, die, ob sie gleich für uns einen theoretischen Widerspruch enthält, dennoch von jedem beschränkten Vernunftwesen, als real, gesetzt werden muß, weil sich sonst die mit Schranken nothwendig verbundene Abolutheit des Ich auf keine Art behaupten kann. Der Charakter des denkbaren Ich ist also der, daß es absolut ist in seiner Beschränktheit, und beschränkt in seiner Abolutheit, oder, daß es nur insofern absolut ist, als es seine Schranken, von denen es sich in Ewigkeit nicht losmachen kann, selbst setzt und bestimmt; daß es selbstthätig von Schranke zu Schranke ins Unendliche fortschreitet, sich dadurch der unerreichbaren Idee eines durchaus unbefchränkten Ich in der Wirklichkeit durch sein ewiges Fortschreiten immer mehr nähert, und in jedem Momente seines Daseyns an sich die Forderung macht, absolut zu werden. Dieses ideale Seyn legt es jedem wirklichen Daseyn zum Grunde; und bloß dadurch, daß es sich in keinem Momente als das findet, was es *seyen soll*, wird es sich

sich dessen bewußt, was es *wirklich ist*. Ohne diese Idee des Absoluten, und ohne die immerwährende Forderung an sich, daß es durchaus unbeschränkt seyn soll, ist gar kein Bewußtseyn der Beschränktheit, oder des wirklichen Seyns, möglich. Das Ich ist sich also in jedem Akte des Vorstellens, und Wollens eines beschränkten Seyns nur insofern bewußt, als es sich bewußt ist, daß es nicht ist, was es seyn soll, und daher über jede Schranke ins Unendliche fortgerissen wird. Nur so wird völlig klar der Satz: *Ich bin Ich*; oder wenn behauptet wird, daß die höchste Handlung des menschlichen Geistes sey, *sich selbst schlechthin zu setzen*.

Da aber die reine, von aller Beschränktheit abge sonderte Thätigkeit, wodurch das Ich alle Bestimmungen des Bewußtseyns hervorbringt, als solche, nie im Bewußtseyn vorkommt, sondern immer mit Schranken verbunden ist, wie ist's möglich, daß der Philosoph, der doch zugleich Mensch ist, und als solcher an die absoluten Bedingungen des Bewußtseyns nothwendig gebunden ist, sich zum reinen Selbstbewußtseyn erhebe, das er der ganzen Philosophie zum Grunde legt? Dies ist bloß durch intellectuelle Anschauung, die auf folgende Weise zu Stande kommt, möglich. Der Philosoph setzt mit Freyheit irgend einen Akt des Vorstellens, und Wollens, welches beydes ein bestimmtes Handeln ist. Er reflektirt im Handeln selbst auf das Handeln, insofern er sich der Freyheit bewußt wird, womit er

es bestimmt. Dies geschieht vorzüglich, wenn er auf sich merkt in dem Momente, als er nach einem ungewissen Hin- und Herschweben zwischen möglichen Bestimmungen dem Zustande der Unbestimmtheit ein Ende macht, und im Vorstellen oder Wollen sich zu etwas bestimmt, oder einen bestimmten Zustand producirt. Das, was er durch Vorstellen, oder Wollen producirt, ist immer etwas Bestimmtes; das Produciren ist an irgend ein Objekt, oder eine Schranke gebunden. Denn wir können immer nur etwas Bestimmtes vorstellen, und wollen; das Vorstellen, und Wollen *überhaupt* ist nur ein Gattungsbegriff, eine höhere Bestimmung der einzelnen Akte des Vorstellens, und Wollens, um diese denken, und zusammenfassen zu können, nie aber ein *realer* Akt. Das Denken ist immer anknüpfend; um also die einzelnen bestimmten Akte, die wir innerlich anschauen, denken zu können, knüpfen wir sie an den Begriff des Handelns *überhaupt*, das wir uns anmuthen, dessen wir aber nie fähig sind. Kurz in allen unsern Wahrnehmungen knüpfen wir immer an das, was wir wirklich wahrnehmen, etwas, das wir nicht wahrnehmen, noch wahrnehmen können; und gerade dieses Anknüpfen eines gar nicht vorhandenen, sondern durch bloße Spontaneität hervorgebrachten Gliedes an ein wirklich vorhandenes, dessen wir uns aber durch jenes Anknüpfen erst bewußt werden können, ist das Denken,

Reflektirt man nun bey den Akten des Vorstellens, und Wollens zugleich auf das Objekt, auf welches die Handlung gehet, so ist die Anschauung eines solchen beschränkten Handelns *empirisch*; abstrahirt man aber von aller Objektivität, und Beschränktheit, so bleibt das reine Handeln, als solches, das ein bloßes Objekt der *intellektuellen* Anschauung ist, übrig. Diese intellektuelle Anschauung ist nur dadurch möglich, daß in dem Ich die immerwährende Tendenz ist, sich von aller Beschränktheit loszumachen, und an sich die Forderung zu thun, daß es absolut *seyn soll*. Diese Tendenz und Forderung äußert sich als ein unbestimmtes Gefühl, das *Sehnen* heißt, und das über jedes gegebene Objekt hinüber strebt, und eine immerwährende Unzufriedenheit des Menschen mit seinem *wirklichen* Zustande unterhält, wodurch er zu stets neuen Zweckbegriffen, woraus ein neuer, weniger beschränkter Zustand entstehen soll, fortgerissen wird. Dies ist der Grund der unendlichen Perfektibilität des menschlichen Geistes. Das Ich findet sich nie als das, was es seiner eigenen Forderung nach *seyn soll*. Es muthet sich eine durchgängige Abolutheit an; es legt allen seinen bestimmten Handlungen die Idee eines durchaus absoluten Ich zum Grunde, und strebt, sie zu realisiren. Und da sie in keinem bestimmten Momente ganz realisirt werden kann, so sucht das Ich, dieselbe wenigstens immer zum Theile zu realisiren, und steckt sich daher nothwendig die Unendlichkeit als Ziel vor. So gewiß sich das Ich selbst setzt, und dadurch ist, so gewiß

gewiss ist es an Fortdauer unbegrenzt, um sich von der *idealen* Aboluthcit, die ihm in jedem bestimmten Akte des Vorstellens, und Wollens zukommt, zur *realen* Aboluthcit zu erheben, oder das zu werden, was es durch die Idee der Gottheit setzt.

Diese reine Thätigkeit, wodurch das Ich jedes Vorstellen, und Wollen producirt, und unaufhörlich strebt, durchaus schrankenlos zu werden, faßt der Philosoph durch intellektuelle Anschauung auf, indem er von allen Schranken abstrahirt, die mit dem Vorstellen, und Wollen nothwendig verbunden sind. Diese legt er allem Philosophiren zum Grunde, als den einzig möglichen Erklärungsgrund aller Bestimmungen des Bewustseyns. Sie ist eine bloße Idee, und kann nie als ein bloßer Begriff angesehen werden, da sie der absolute Grund alles Begreiflichen seyn soll. Sie kann daher auch nie definirt werden. Man kann sich derselben bloß durch intellektuelle Anschauung, keinesweges aber durch irgend eine Definition bemächtigen. Denn die Definition ist nur in Rücksicht auf Begriffe möglich. Und dies ist der entscheidende Grund, warum die Philosophie nicht auf irgend eine Definition gegründet werden kann, weil sie von einem Absoluten ausgehen muß, das als der Grund alles Definirens schlechthin nicht definirt werden kann. Die reine Thätigkeit, als das Absolute, von dem die Philosophie ausgehet, kann keinem nachgewiesen, und als ein Objekt vorgezeigt werden; jeder muß es durch intellektuelle Anschauung

ung in sich finden. Und er wird es auch ohne Zweifel in sich finden, wenn er es selbst producirt, das heißt, wenn er selbstthätig handelt, sich von dem Zustande der Unbestimmtheit losreißt, durch Vorstellen oder Wollen sich selbst bestimmt, und auf dieses Selbstbestimmen, als bloßes Handeln, das von sich selbst abhängt, mit Abstraktion von allem Objektiven, reflektirt.

Aber aus einem Unbestimmten, und Unbestimmbaren läßt sich schlechterdings nichts Bestimmtes deduciren. Soll also der Philosoph aus der *Idee* der reinen Ichheit alle möglichen Bestimmungen des Bewußtseyns deduciren, so muß er dieselbe zu einem *Begriffe herabstimmen*, wodurch erst eine Definition dieser Idee möglich wird, aber nicht insofern sie Idee ist, sondern insofern sie zu einem *Begriffe herabgestimmt* worden. Eine Idee beziehet sich nie auf das, was *ist*, und daher einem andern Etwas, das ebenfalls *ist*, durch einen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund gleich und entgegengesetzt werden kann, sondern auf das, was *schlecht-hin seyn soll*, was *an sich* mit dem Objektiven gar keinen Berührungspunkt hat, und folglich demselben weder gleich noch entgegengesetzt ist; kurz die Idee beziehet sich auf ein Etwas, das kein Etwas ist. Nur insofern sie *gedacht* wird, muß sie den Gesetzen des Denkens zufolge zu einem Etwas *herabgestimmt*, und daher jedem andern Etwas theils gleich, theils entgegengesetzt werden. Soll die Idee des
rei-

reinen Ich, als einer absoluten Thätigkeit, die alle Bestimmungen des Bewußtseyns in den Funktionen des Vorstellens, und Wollens durch sich selbst hervorbringt, die also den Grund des Bewußtseyns in sich selbst hat, und jede fremde Kraft als *Bestimmungsgrund* ausschließt, obgleich zur Möglichkeit des Bewußtseyns etwas außer dem Ich als *Bedingung* hinzugedacht werden muß — soll diese Idee in eine Definition gefasset werden, welches die absolute *Bedingung* ist, unter welcher die Philosophie nicht bloß *wissenschaftlich* behandelt, sondern zur Wissenschaft aller Wissenschaften erhoben werden kann, so muß diese Definition nicht als ein bloßer Satz, der immer aus Begriffen bestehet, die einen höheren Bestimmungsgrund fodern, und wobey man nie auf einen absoluten Grund kommen kann — sondern sie muß als ein absolutes Postulat angesehen werden, welches seiner Natur nach jeden höheren Grund ausschlägt, und durch sich selbst bestimmt ist. Es wird also nicht, wie in jeder Definition, hier ein bloßes Seyn gesetzt, das an ein anderes Seyn gehalten, ihm entgegengesetzt, und durch ein höheres Seyn, das wieder bis ins Unendliche fort einen Bestimmungsgrund fodert, demselben gleichgesetzt wird; sondern es wird absolut gefodert, daß das Ich, insofern es alle Bestimmungen des Bewußtseyns durch eigne Kraft hervorbringt, ursprünglich nichts, als reine Thätigkeit, die den *Grund* des Bewußtseyns in sich selbst habe, *seyn soll*, doch so, daß noch außer dem Ich mit eben der Nothwendigkeit

keit etwas als *Bedingung* zur Möglichkeit des Bewusstseyns hinzugedacht werden *soll*.

Weder das reine Ich, als *Grund* des Bewusstseyns, noch das Nicht-Ich, als die *Bedingung* der Möglichkeit desselben, kann als etwas, das wirklich ist, *wahrgenommen* werden, sondern beydes ist für jedes Vernunftwesen nur da vermittelt eines absoluten Postulats, das der gemeine Mensch bewusstlos, durch den bloßen Vernunftinstinkt getrieben, der Philosoph aber, dessen Bestimmung es ist, alle jene Handlungsweisen, die der menschliche Geist bewusstlos vollziehet, zum deutlichen Bewusstseyn zu erheben, mit Bewusstseyn setzt. Aber was schlechthin seyn soll, und daher auf keine Art wahrgenommen werden kann, hat eben sowohl Realität, als was wirklich ist, und als solches ein Gegenstand der Wahrnehmung seyn kann. Der Philosoph zeigt nämlich, daß ohne die Voraussetzung eines reinen Ich, als *absoluten Grundes* des Bewusstseyns, und des Nicht-Ich, als *absoluter Bedingung* desselben, gar kein Bewusstseyn, keine Wahrnehmung eines bestimmten Seyns möglich ist. Dadurch verwandelt sich das bloße Postulat in eine absolute Realität; die Voraussetzung dessen, was schlechthin *seyn soll*, wird zu einem absolut nothwendigen Seyn, das der Grund alles wirklichen Seyns ist, erhoben. *Idealgrund*, und *Realgrund* wird absolut Eins. Und so muß es seyn, wenn die philosophirende Vernunft nicht ewig mit sich selbst im Widerspruche stehen soll,

soll. Der Hauptanstoß für alle bisherige Philosophie, und die Ursache aller Mißverständnisse, war die schwierige, und auf dem gemeinschaftlichen Standpunkte nie zu lösende Frage: Wie kann aus einem Idealen ein Reales, und aus einem Realen ein Ideales werden? Welches ist das Band zwischen dem Subjektiven, und Objektiven? So lange man voraussetzte, daß beyde ursprünglich getrennt wären, war diese Frage schlechthin nicht zu lösen. Die Wissenschaftslehre giebt einen Punkt an, nach welchem das Ideale, und Reale, das Subjektive, und Objektive absolut Eins ist; und dadurch wird allen Verirrungen der philosophirenden Vernunft für immer ein Ende gemacht. Dieses Punktes kann man sich nur bemächtigen durch intellektuelle Anschauung, keinesweges aber durch irgend eine Definition. Der absolute Grund alles Wissens, die Idee des Ich, als des absolut thätigen Princip, das alle möglichen Bestimmungen des Bewusstseyns hervorbringt, muß zwar bestimmt werden, weil aus einem durchaus Unbestimmten nichts Bestimmtes abgeleitet werden kann; aber dieses Bestimmte muß immer zugleich als das rein thätige Princip selbst gedacht werden, das allem Bestimmen, und Bestimmteyn zum Grunde liegt, und daher an sich nie als ein bloßes Bestimmteyn betrachtet werden darf. Durch jede mögliche Definition wird diese *Idee* immer zu einem *Begriffe*, also zu dem, was es an sich nicht ist, *herabgestimmt*. Soll daher der bestimmte Begriff nicht mißverstanden werden, so muß er durch intellektuelle Anschauung
immer

immer wieder zur Idee gesteigert werden. Das ist das Geschäft der Einbildungskraft, die allein Entgegensetzte, dergleichen hier Idee, und Begriff sind, zusammen fassen kann. Sie schwebt zwischen beyden in der Mitte, bestimmt die Idee durch den Begriff, und den Begriff durch die Idee, und setzt auf solche Art beydes absolut gleich. Und da hier von dem absoluten Grund des Wissens überhaupt die Rede ist, den die Einbildungskraft als Idee, und Begriff zugleich bestimmt, und nur durch diese Entzweyung festhalten kann, so folgt, daß die Einbildungskraft das wahre, und einzige Organ der philosophirenden Vernunft ist, ohne welches man in ein bloßes leeres Begriffenspiel ohne Haltung, und Sinn verfällt. Ich weiß zwar, daß man sich durch diese Behauptung dem Hohngelächter der Recensenten in den berühmtesten Literaturzeitungen preisgiebt, die sich seit der Erscheinung der Wissenschaftslehre über diesen vermeyntlichen Unsinn noch nicht satt lachen konnten, und vorzüglich seit kurzer Zeit die philosophische Welt durch noch stärkere Ausbrüche des Lachens, als sie sich je erlaubt haben, zu amüsiren suchen; aber bey Sachverständigen nur ihre crasse Unwissenheit im Punkte der Philosophie, und ihre Pöbelhaftigkeit im Punkte der Humanität dokumentiren. Sie mögen in den beliebten Journalen immer die Schätze ihrer Buchstabenweisheit *ad perpetuam rei memoriam* niederlegen; es wird ganz gewiß bald die Zeit kommen, wo man sie allgemein für das ansehen wird, was sie sind, — als eben so leichte, als pöbelhafte

hafte Schwätzer, und als geistlose Substanzmänner, die aus lauter Buchstaben der Kritik zusammen geklebt sind. Sie werfen zwar der jetzt noch schwächern Parthey, die von dem transcendentalen Standpunkte ausgehet, immer Inhumanität in ihren Schriften gegen die weit zahlreichere *Kantische* Parthey vor. Aber das unpartheyische Publikum mag entscheiden, ob man sich je, so lange philosophirt wird, einen so bübischen Muthwillen erlaubt hat, als gegen den ehrwürdigen Verfasser und Urheber der Wissenschaftslehre. Sie fodern durchaus, daß man, wie sie, alles das blindgläubig nachbetheu soli, was ihr Papst gesagt, und gleichsam *ex cathedra* entschieden hat. Und wer das nicht thut, auf den stürzt ein fürchterliches Ungewitter ihres philosophischen Zions-eifers nieder. Ich will jedoch auch nicht behaupten, daß sich ihre Gegner immer auf eine der philosophischen Würde geziemende Weise betragen haben. *Iliacos intra muros peccatur, et extra.*

II.

Ich habe diese Einleitung in der Absicht gegenwärtigem Grundrisse der Wissenschaftslehre vorausgesetzt, um darüber im voraus das möglichste Licht zu verbreiten, die Hauptpunkte derselben in einem, von den Fesseln des Systems freyen, Vortrage zusammenzufassen, und dadurch den Mißverständnissen vorzubeugen, nach welchen man noch immer die *Fichtesche* Wissenschaftslehre größten Theils beurtheilt. Habe ich dadurch meinen Zweck erreicht — und das hoffe ich wenigstens in Absicht auf jene, welche, ausgerüstet mit einem philosophischen Geiste, diese Schrift mit Aufmerksamkeit, und ohne Partheyfucht lesen werden — so ist diese Einleitung gewiss keiner unnützen Weitschweifigkeit zu beschuldigen. Ich weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer mir das Studium der *Fichteschen* Wissenschaftslehre geworden ist; und dies kam vorzüglich daher, weil ich keine Uebersicht über das Ganze hatte, und dann von Deduktion zu Deduktion fortgerissen wurde, ohne daß ich immer das Ziel festhalten konnte.

konnte, worauf sie alle gehen. Ich habe daher in diesem Grundrisse nur die wesentlichen Punkte, worauf es vorzüglich bey dem Studium der Transcendental-Philosophie ankommt, aufgestellt, und deducirt, ohne mich in das ganze Detail einzulassen, wodurch, wie ich glaube, für Anfänger die Hauptsache erschwert wird. Durch diesen Grundriß soll also die *Fichtesche* Wissenschaftslehre keineswegs entbehrlich, sondern ihr Studium nur erleichtert werden. Sie ist das wahre Magazin aller gründlichen Philosophie, wo alles mit der größten Bestimmtheit aus einander gesetzt ist, was zum Wesen der Philosophie gehört. Erst wenn man sie vollkommen verstanden hat, erstaunt man über die GeistesgröÙe des Mannes, der das ganze Gebiet der sinnlichen, und übersinnlichen Welt mit einem Blicke umfasset hat. —

Hätte ich diese Schrift bloß für meine Zuhörer bestimmt, so hätte diese Abhandlung füglich wegbleiben können. Ich hätte das, was ich darinn zum Behuf einer deutlicheren Einsicht in das Wesen der Wissenschaftslehre, und zur Hebung der beynahe noch allgemein herrschenden Mißverständnisse in dieser höchst wichtigen Angelegenheit der Menschheit, sagen zu müssen glaubte, durch den mündlichen Vortrag ersetzen können. Allein da ich diese Schrift auch für das gröÙere Publikum, das an philosophischen Untersuchungen Interesse findet, und die Mängel aller bisherigen Philosophie fühlet, bestimmt habe,

be, so schien mir diese Abhandlung, worinn die Hauptpunkte der Wissenschaftslehre, wie mich dünkt, auf eine falsche Art dargestellt sind, so, daß dem Leser eine allgemeine Uebersicht über den ganzen verwickelten Gang, und den wesentlichen Charakter derselben gewährt wird, durchaus nothwendig zu seyn, wenn ich mich nicht der Gefahr aussetzen wollte, eben so sehr, und jämmerlich mißverstanden zu werden, als bisher auch von den scharffsinnigsten Männern die *Fichtesche* Wissenschaftslehre mißverstanden wurde. Der Grund des allgemeinen Mißverständnisses der letzteren scheint mir vorzüglich darinn zu liegen, daß der Leser auf die Hauptideen, die den Ausprüchen des gemeinen Menschen sinnes ganz entgegengesetzt zu seyn schienen, ob sie gleich einzig darauf berechnet sind, dieselben unerschütterlich fest zu begründen zu wenig vorbereitet wird, und dann bey dem verschlungenen Gange der unzähligen Deduktionen, wodurch er, wie durch die Fluthen eines reissenden Stromes, fortgerissen wird, weder das Ziel, worauf alles hinausläuft, richtig ins Auge fassen, noch festhalten kann. Der synthetische Weg, den *Fichte* einschlägt, und streng verfolgt, ohne auch nur um ein Haar breit davon auszugleiten, ist freylich für den Urheber des Systemes des menschlichen Wissens der sicherste, der bey gehöriger Aufmerksamkeit vor jeder Verirrung verwahret; aber er ist für diejenigen, die ein solches System studieren wollen, der schwerste. Nachdem die ursprüngliche Synthesis, die der menschliche Geist bewußtlos vornimmt,

nimmt, um sich zum Bewußtseyn zu erheben, einmal ihrer Möglichkeit nach dargestellt, und construirt ist, so muß eine vollständige Analysis alles dessen, was in der ersteren liegt, und wodurch das gränzenlose Gebiet der Erfahrung, ihrem Wesen nach, bestimmt ist, vorgenommen werden. Aus jeder Analysis entstehen neue Gegensätze, die einen Vereinigungspunkt fodern. Dieser Vereinigungspunkt ist um so schwerer zu finden, und zu begreifen, da er immer über den Reflexionspunkt hinüber liegt, und eine Synthesis enthält, die der menschliche Geist bewußtlos vornimmt, und die durch philosophische Reflexion zum deutlichen Bewußtseyn erhoben werden soll. Dieses Geschäft des Entgegensetzens, und Verbindens führet durch alle die verworrenen Schlangengänge, in die sich die philosophirende Vernunft nach allen möglichen Richtungen auf dem Gebiete der Spekulation verlieren kann, und häufet daher die Antithesen, und Synthesen in solchem Maasse an, daß der Geist des Lesers nothwendig verwirrt und schwindlicht wird, und sich alle Augenblicke desorientirt findet. Was dem Leser, der ohnehin durch die unzähligen Deduktionen ermüdet, und zerstreut, das Ziel immer aus den Augen verliert, noch die größte Schwierigkeit macht, ist der Umstand, daß er die ursprüngliche Handlungsweisen, die der menschliche Geist bewußtlos vollziehet, und von denen jene Antithesen, und Synthesen zum Behuf der Wissenschaft abstrahirt sind, selbst in sich hervorbringen, und sich *in concreto* darstellen muß,

wenn

wenn ihm nicht alles baarer Unsinn seyn soll, was er liefert. Denn es kann nichts in den menschlichen Geist kommen, als was er selbst gesetzt, und bestimmt hat. Jede Art des Bewusstseyns ist nur das Produkt eines selbstthätigen Handelns des Ich auf sich selbst. Die Behauptung, daß durch irgend eine Einwirkung von außen, z. B. durch die Darstellung der Gedanken eines Andern zur Hervorbringung eines Systemes, etwa eine Bestimmung des Bewusstseyns entstehen könne, ist nur der Schloßwinkel der Unwissenheit im Punkt der Philosophie. Soll nun der Leser der *Fichteschen* Wissenschaftslehre die in derselben vorkommenden Deduktionen verstehen, so muß er die ursprünglichen Handlungen des Geistes, die über alle Erfahrung hinüber liegen, und bewusstlos producirt werden, durch ganz freye Reflexion, und folglich mit Bewusstseyn reproduciren, und mit denselben eben so verfahren, wie der Urheber der Wissenschaftslehre damit verfahren ist. Er muß sich in einer immerwährenden intellektuellen Anschauung zu erhalten wissen, die auf das bloße ursprüngliche, und bewußtlose Handeln der Intelligenz gehet, und dieselbe jeder Deduktion unterlegen. Darauf hat *Fichte* vorzüglich gerechnet; aber die Erfahrung zeigt beynahe allgemein, daß er sich in seiner Erwartung getäuscht habe. Er wollte dem freyen Selbstdenken nicht vorgreifen, und stellte daher seine Sätze in der möglichsten Reinheit der Abstraktion auf, zu welcher sich, wie es am Tage liegt, auch die scharffinnigsten Männer bisher nicht erhe-

ben konnten, so dafs sie fähig wären, das, was *Fichte* seinen Abstraktionen zum Grunde legte, nämlich die ursprünglichen, und bewußtlosen Handlungen des menschlichen Geistes, ohne welche jene gar keinen Sinn haben — selbstthätig in sich selbst hervorzubringen, und unvermischt von dem Empirischen zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben. *Fichte* gesteht selbst in dem philosophischen Journale, dafs er manches, durch eine Darstellung *in concreto*, hätte deutlicher machen können; dafs er es aber blofs aus der Absicht nicht gethan habe, um das selbstthätige Studium der Wissenschaftslehre, die nichts, als Geist und Leben ist, nicht zu verhindern, und nicht eine ähnliche Buchstaben - Philosophie herbeyzuführen, dergleichen die Kritik herbeygeführt hat.

Ob es mir gelingen werde, durch gegenwärtigen Grundriß das Studium der *Fichteschen* Wissenschaftslehre zu erleichtern, und in Absicht auf dieselbe die noch beynahe allgemein herrschenden Mißverständnisse zu verscheuchen, oder wenigstens zu mindern, muß die Erfahrung lehren. Wenigstens ist dies der Zweck der gegenwärtigen Schrift. Meiner Absicht nach soll vorzüglich die vorausgesetzte Abhandlung ein helles Licht über den Geist, und die Tendenz der Wissenschaftslehre verbreiten. Dies ist der Gesichtspunkt, nach welchem dieselbe beurtheilt werden muß. Wer sie anders beurtheilen will, der mag es thun. Aber es wird sich ihm doch leicht nachweisen lassen, dafs er die Bedürfnisse derer, die
in

in den wahren Geist der Wissenschaftslehre einzudringen wünschen, und denen ich einzig zu dienen suche, nicht kenne. Für diejenigen, denen es die evidenteste Wahrheit ist, daß die Wissenschaftslehre nichts, als Unsinn enthalte, die es gar nicht der Mühe werth halten, sich auch nur mit dem oberflächlichsten Studium derselben abzugeben, und die ihr in ihrer philosophischen Begeisterung ein nahes, und schmäliges Ende vorher sagen — auch für diejenigen, die, wie durch Inspiration geleitet, sogleich eine vollkommene Einsicht in das ganze Wesen der Wissenschaftslehre erlangt haben, ohne sich der Schwierigkeiten bewußt zu seyn, mit welchen Geister von niederer Natur zu kämpfen haben, schreibe ich nicht. Beyde Arten von Kraftgenies mögen diese Abhandlung für zwecklos, weiterschweifig, und sinnlos finden, und ihr Verdammungsurtheil in den beliebten Journalen, in welchen sie die Schätze ihrer Weisheit niederlegen, in einem noch so entscheidenden Tone der Welt verkünden: das wird mich nach den Großthaten, die sie schon gegen weit wichtigere Männer, als ich bin, an den Tag gelegt haben, auf keine Weise befremden.

Nach der Voraussetzung dieser Abhandlung, worinn ich mich bestrebt habe, gerade über die dunkelsten Regionen der Wissenschaftslehre das möglichste Licht zu verbreiten, und die Übersicht über das Ganze, das man bey den einzelnen Deduktionen immer im Auge haben muß, wenn man sie nicht gänzlich

lich missverstehen soll, zu erleichtern, glaube ich berechtigt zu seyn, in der Darstellung des Grundrisses selbst mich um so kürzer fassen zu können, ohne jedoch in Gefahr zu gerathen, von denen, die ohne Partheysucht, und mit der nöthigen Aufmerksamkeit diese Schrift lesen werden, wenigstens in den wesentlichen Punkten, nicht verstanden zu werden. Selbst diese Kürze wird, wie ich hoffe, ein Erleichterungsmittel zum Verständnisse der *Fichte'schen* Wissenschaftslehre seyn, indem ich nur darauf ausgehe, die wichtigsten Punkte, worauf es bey der Begründung des menschlichen Wissens hauptsächlich ankommt, ins Licht zu setzen, ohne den Leser durch zu häufige Deduktionen zu verwirren. Hat er nur einmal die Hauptpunkte richtig gefasst, und sich mit dem Ziele, worauf alle einzelne Dunktionen abzuwecken, recht vertraut gemacht, so dafs er es ungeachtet der zerstreuten Aufmerksamkeit, die er auf das einzelne zu richten hat, dennoch immer festhalten, oder nach Belieben wieder ins Auge fassen kann, dann wird es ihm auch gelingen, sich, so zu sagen, durch das dornichte Dickicht der *Fichte'schen* Spekulation bis an das erwünschte Ziel hindurchzuarbeiten, welches allerdings nöthig ist, wenn man durchaus gewifs seyn will, dafs das menschliche Wissen Realität habe, und dafs keine Schwierigkeit, kein Zweifel mehr denkbar sey, wodurch dieselbe gefährdet werden könnte. Es darf auf dem ganzen Gebiete des nothwendigen Bewusstseyns für den Philosophen, der gegen alle Angriffe des Skepticismus

ticismus für immer sicher gestellt seyn will, kein noch so kleiner Punkt übrig bleiben, der noch in Dunkelheit gehüllt wäre. Diese durchgängige Harmonie der Vernunft mit sich selbst, diesen hellen Mittag in Absicht auf alle nothwendigen Gegenstände des Bewusstseyns, auf das ganze, durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmte, Gebiet des Wissens, und Glaubens gewähret das *vollkommene* Verständniß der *Fichteschen* Wissenschaftslehre, worinn alle möglichen Verirrungen der Spekulation systematisch enthält, und durch den einzig möglichen Weg, der zum Ziele führet, abgeschnitten sind. Nur für diejenigen, die gar keinen Begriff von dem Wesen der Philosophie haben, kann die Behauptung anmassend seyn, daß es nur *Einen* Weg zur Wahrheit gebe, und daß dieser Weg so gewiß zu finden sey, als die Aufgabe, ihn zu suchen, in der Vernunft selbst liegt. Und dieser Weg ist kein anderer, als die Erkenntniß der Vernunft an sich, die die Wissenschaftslehre allen denen gewährt, die ihr auf ihrem mühevollen, und verschlungenen Wege, der sich durch alle möglichen Verirrungen der Vernunft hinziehet, und, mitten inne schwebend, dieselben auf eine unverkennbare Art bezeichnet, bis zum erwünschten Ziele zu folgen, den redlichen Willen, und die nöthige Geisteskraft haben. Wird durch diesen Grundriß dieser Weg erleichtert, so ist meine Absicht erreicht.

Vielleicht

Vielleicht sehen einige hochweise Recensenten diesen Grundriß für ganz überflüssig an, und finden daher für gut, dem Publikum zu rathen, daß es sich lieber unmittelbar an die Quelle selbst halten, als die Zeit durch die Lesung solcher Schriften verschwenden möge, deren Absicht es ist, den Weg zu derselben, und den Gebrauch davon zu erleichtern, wie es der Recensent meiner *Darstellung des Fichteschen Systems* in der *Erlanger Literaturzeitung* gethan hat. Es ist in der That zum Erbarmen, wenn man einen solchen Bescheid aus dem Munde derer hört, die sich zu Schiedsrichtern des *Fichteschen Systems* aufwerfen, und doch keine Sylbe davon verstehen, wie jeder Sachverständige aus ihren Gegenbemerkungen, und Einwürfen mit Händen greifen kann; denen folglich ein ABC Buch für die Wissenschaftslehre vor allen nöthig ist. Ein solcher großsprecherischer Held ist unter andern der Recensent der meisten Schriften, die auf die Wissenschaftslehre Beziehung haben, in der *Erlanger Literaturzeitung*, von dem *Fichte* mit Recht behauptet, daß er wohl den ganzen Kram seiner eingebildeten Weisheit dahin geben dürfe, wenn er dadurch nur zur Hoffnung berechtigt würde, daß er die Fähigkeit erlangen könne, einzusehen, wovon denn eigentlich in der Wissenschaftslehre die Frage sey. — Ueber *Kants Kritik* ist eine ungeheure Menge von Erläuterungen erschienen; die hochweisen Kritiker fanden dies für sehr zweckmässig, damit ja alle Geheimnisse der Weisheit, die darinn liegen sollen, zum Besten der Menschheit

heit enthüllt werden möchten. Nur über *Fichtes* Wissenschaftslehre ist jeder Erklärungsversuch überflüssig; hier soll man sich nur einzig an die Quelle halten, die jedoch unter dem philosophischen Publikum Niemanden unbekannter ist, als denen, die sich in Journalen das entscheidende Urtheil über die Beschaffenheit, und den Werth derselben anmassen, und mit ausgestreckten Arm darauf, als auf eine unreine Pfütze, hinweisen, sobald ein anderer das Gegentheil zeigen, und den Gebrauch derselben erleichtern will.

Aber ihre Absicht liegt am Tage. Sie möchten gerne länger das Publikum durch die Blendwerke ihrer leeren Sophistik täuschen, und in der philosophischen Welt glänzen. Daher hassen sie die Wissenschaftslehre von ganzem Herzen, die es laut genug sagt, daß es ihre Absicht sey, den philosophischen Obscurantismus, der bisher den schädlichsten Einfluß auf die Schicksale der Menschheit in aller Rücksicht geäußert hat, für immer zu verscheuchen, und durch die allgemeine Verbreitung des Lichtes auf dem Gebiete der Philosophie es jedem Finsterlinge unmöglich zu machen, fernerhin in der beliebten Dunkelheit, gleich Irrwischen, zu glänzen. Um sich auf den Standpunkt, den die Wissenschaftslehre angiebt, zu erheben, und dadurch selbst eine gänzliche Reform ihres Geistes hervorzubringen, dazu sind sie theils zu stolz, theils in Absicht auf die Schätze ihrer mühsam erworbenen Weisheit, die verlohren gehen sollen,

lollen, zu geizig. Sie nehmen daher ihre Zuflucht zu dem verzweifeltsten Mittel, das Studium der Wissenschaftslehre auf alle mögliche Art zu verhindern, und ihr ein nahes, schmäliges Ende zu weissagen. Aber das Streben nach Wahrheit liegt in dem Wesen der Menschheit; es ist daher durch keine Gewalt, und Arglist der Feinde des Lichtes, weder durch öffentliche Inquisitionstribunale, noch durch geheime, noch so fein angelegte Plane, zu vertilgen.

Grundrifs der Wissenschaftslehre.

Erstes Hauptstück.

Idee der Wissenschaftslehre.

§. 1.

Alle Philosophen sind bisher in der Behauptung überein gekommen, daß wenigstens das Bewußtseyn gewiß sey, wenn auch die Realität der auf ein nothwendiges Bewußtseyn sich beziehenden Gegenstände von der skeptischen Parthey in Zweifel gezogen, und die Unerweislichkeit derselben behauptet wurde.

§. 2.

Die Wissenschaft, die sich zum Zwecke setzt, die Realität alles dessen, was in dem Bewußtseyn
mit

mit dem Charakter der Nothwendigkeit vorkommt, es sey nun ein Gegenstand des Wissens, oder des bloßen Glaubens, unerschütterlich fest zu begründen, und daher mit Recht *Wissenschaftslehre* *) heißt, muß von einer Behauptung, als einem *terminus, a quo* ausgehen, die allen philosophischen Partheyen gemein ist, wenn es ihr gelingen soll, sie alle zu vereinigen.

Die Wissenschaftslehre setzt daher ursprünglich nichts als unläugbar gewiß voraus, denn die ideale Existenz des Bewußtseyns. Aber sie macht sich anheischig, aus der ursprünglichen Form des bloßen Bewußtseyns zu zeigen, daß gar kein Bewußtseyn möglich sey ohne irgend ein Etwas, das demselben entspricht, oder daß es keine Idealität ohne Realität, und keine Realität ohne Idealität geben könne. Nur auf diese Art ist der Skepticismus für immer zu besiegen. Jeder andere Versuch muß fehlschlagen,

§. 3.

*) Sollte man diese Benennung darum für unschicklich halten, weil die Wissenschaftslehre auch die Gegenstände des *nothwendigen* Vernunftglaubens in ihr Gebiet zieht, ja alles Wissen auf ein solches Glauben begründet, so antworten wir, daß das *nothwendige* Glauben nichts anders sey, als ein *unmittelbares* Wissen.

§. 3.

Nur das System von Wahrheiten, wodurch die ganze Erfahrung, sowohl innere, als äussere begründet wird, ist eigentlich Philosophie. Das *nothwendige* Bewusstseyn, sofern es als *gegeben* betrachtet wird, macht das Gebiet der gesammten Erfahrung aus, wenn auch der Gegenstand des Bewusstseyns an sich überfinnlich seyn sollte. So gehört selbst das nothwendige Bewusstseyn von einem schlechthin überfinnlichen Princip, das man Gott nennt, insofern jenes Bewusstseyn *gegeben*, und nicht aus der Natur der Intelligenz an sich, oder aus der absoluten Form des Bewusstseyns *deducirt* ist, in das Gebiet der innern Erfahrung. Die wahre Philosophie hat also den Grund anzugeben, nach welchem jedem nothwendigen Bewusstseyn *überhaupt*, nicht dieser, oder jener *bestimmten Art* desselben, eben so gewiss Realität zukomme, als das Bewusstseyn davon da ist; und wenn sie diesen Grund nicht nur bestimmt aufstellt, sondern auch vollständig, und systematisch entwickelt, so dass alle Bedingungen gänzlich erschöpft sind, und die letzte Bedingung wieder auf den absoluten Grund zurückführt, so wird sie Wissenschaftslehre, das heisst, die Wissenschaft des gesammten Wissens, sowohl des unmittelbaren (des Glaubens), als des mittelbaren (des Erkennens).

§. 4.

Alles, was in unserm Bewußtseyn, als realer Gegenstand, vorkommt, erscheint als ein bestimmtes Seyn, das dem Bewußtseyenden vorschwebt, und dasselbe bestimmt. Das Vorstellen in Absicht auf den Gegenstand ist gebunden. Ich kann nämlich das im Bewußtseyn Gegebene nicht anders vorstellen, als es gegeben ist, wenn es Realität haben soll. Das Bewußtseyn, das sich auf etwas Reales bezieht, ist daher ein *nothwendiges* Bewußtseyn. Mein Vorstellen hängt von dem gegebenen Seyn, als Gegenstande des Bewußtseyns, ab.

§. 5.

Soll nun der Grund der gesammten Erfahrung angegeben werden, so muß man über das nothwendige Bewußtseyn, insofern es gegeben ist, als den Inbegriff aller Erfahrung, hinüberdringen können, wenn eine Wissenschaft alles Wissens möglich seyn soll. Denn der Grund liegt immer nothwendig außer dem Begründeten. Soll z. B. der Grund von B aufgesucht werden, so muß man denselben nicht in B selbst, sondern in einem zunächst höher liegenden Etwas, also in A suchen. Den Grund von B suchen, heißt, aus der Sphäre des B in eine höhere Sphäre treten, um da dasjenige zu suchen, wodurch die Möglichkeit von B begriffen werden kann. Der Grund aller Erfahrung muß also außer der Erfahrung-

fahrung liegen; und da das nothwendige Bewußtseyn das ganze Gebiet der Erfahrung ausmacht, so darf man nicht bey demselben stehen bleiben.

§. 6.

Jedes Seyn, das das Bewußtseyn zu bestimmen scheint, ist weiter nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn. Jedes vorgebliche Ding, das unabhängig von uns existiren soll, ist ein *bestimmtes* Seyn, und ein nothwendiges, auf eine gewisse Art *bestimmtes*, Bewußtseyn. Der erklärteste Dogmatiker kann bey seiner Behauptung, dafs es Dinge an sich, oder irgend ein Seyn an sich gebe, am Ende sich doch auf nichts weiter berufen, als auf Empfindung. Wenn ich nun sage: Ich empfinde dieses, oder jenes Ding, so heist dies nichts anders, als: Ich finde dieses, oder jenes Ding in mir. Ich kann aber nichts unmittelbar in mir finden, als irgend ein bestimmtes Bewußtseyn, eine unmittelbare Wahrnehmung von Beschränkung, die Gefühl, oder Empfindung heist, nachdem man sie entweder auf das Ich, oder auf etwas außer demselben beziehet. Ich empfinde dieses, oder jenes Ding, heist daher nach dieser näheren Bestimmung nichts anders, als: Ich fühle mich so, oder so afficirt. Das Letzte also, worauf man bey der Analysis jedes bestimmten Seyns (das unbestimmte Seyn ist nur eine höhere Bestimmung des bestimmten Seyns, die offenbar ein bloßes Produkt des Vorstellenden ist, und nothwendig vorgenommen-

nommen wird, um das bestimmte Seyn zusammenfassen zu können) kommen muß, ist ein bestimmtes Gefühl, oder eine Affektion des Ich, keinesweges aber ein Ding, oder Seyn, das außer dem Bewußtseyn statt haben, und das Bewußtseyn selbst bestimmen soll. Wenn wir nun den Grund des bestimmten Seyns, oder der Erfahrung auffuchen wollen, und bey dem nothwendigen Bewußtseyn, wie es *gegeben* ist, stehen bleiben, wie der Dogmatismus thut, so läßt sich nichts anders thun, als das gegebene nothwendige Bewußtseyn analysiren; und da zeigt sich denn offenbar, daß auf diesem Wege kein Ding an sich, oder Seyn an sich, wodurch das Bewußtseyn bestimmt werde, zum Vorscheine komme, sondern daß das Letzte, was sich hier auffinden läßt, ein bestimmtes Gefühl, also selbst ein unmittelbares Bewußtseyn von Beschränkung ist, wodurch denn das mittelbare Bewußtseyn, das sich selbst reproducirt und zum Objekte macht, nothwendig bestimmt wird.

§. 7.

Jedes Bewußtseyn wird sich selbst zum Objekte; es reflektirt sich selbst. Sobald ein Bewußtseyn statt hat, so muß ein Subjektives, und Objektives vorkommen. Dasselbe Bewußtseyn ist das Subjektive, und Objektive, obgleich nothwendig beydes getrennt, und unterschieden wird. Das heißt nun: das Bewußtseyn wird sich selbst zum Objekte. Also nach die-

dieser Analysis des empirischen Bewusstseyns ist das vermeyntliche Objekt, das außer dem Ich statt haben, und, unabhängig von ihm, das Bewusstseyn bestimmen soll, zuletzt nichts, als das Gefühl, die Affektion des Ich, also das unmittelbare Bewusstseyn von Beschränkung, das ursprünglich bloß etwas Subjektives ist, und nur dadurch ein Objektives wird, daß es sich selbst nothwendig zum Objekte macht, indem die Form des Bewusstseyns absolut fodert, daß es sich selbst in ein Subjektives, und Objektives trenne. Jedes Bewusstseyn reflektirt sich nothwendig selbst, und wird dadurch sich selbst zum Objekte; es wird ein Reflektirendes, und Reflektirtes. Also — ich empfinde dieses, oder jenes Ding, heist nach dieser Analyse nichts anders, als: Mein durch ein bestimmtes Gefühl afficirtes Ich reflektirt sich selbst, macht sich selbst für sich zum Objekte. Das Ding ist daher nichts, als ein Bewusstseyn des afficirten Ich, oder, da das afficirte Ich selbst nichts anders ist, denn als ein nothwendiges Bewusstseyn von Selbstbeschränkung, — ein Bewusstseyn von einem Bewusstseyn. Auf das Bewusstseyn, das sich durch Reflexion selbst zum Objekte macht, wird wieder reflektirt, und so entstehet ein neues Bewusstseyn, das Begriff heist, dem das durch sich selbst angeschaute, oder zum Objekte gemachte Bewusstseyn zum Grunde liegt: daher muß jedem Begriffe eine Anschauung vorausgesetzt werden. Und hier liegt nun der Grund jener nothwendigen, optischen Täuschung unseres Verstandes, kraft deren

wir

wir wännen, daß unser Bewußtseyn von Dingen, das immer ein bloßer Begriff ist, durch ein Ding, oder Seyn an sich außer uns bestimmt werde. *Das Bewußtseyn, das Begriff ist*, wird zwar durch etwas außer sich, das heißt, durch ein Bewußtseyn, das noch nicht Begriff ist, bestimmt; aber das ist kein Ding, oder Seyn an sich, das außer dem Bewußtseyn überhaupt liegt, sondern nur ein anderer Akt des Bewußtseyns, der unmittelbar vorausgeheth, und Anschauung heißt, aber in Rücksicht auf Inhalt dasselbe Bewußtseyn ist. Denn es kann in den Begriff nichts aufgenommen werden, als was schon in der Anschauung liegt. Die Anschauung bezieht sich aber unmittelbar auf ein bestimmtes Gefühl. Also läßt sich aus einer vollkommenen Analyse eines jeden bestimmten Bewußtseyns von irgend einem vorgelichen Dinge außer uns, das unabhängig von uns existiren soll, zeigen, daß dasselbe am Ende nichts ist, als eine Affektion des Ich, die ein unmittelbares Bewußtseyn von Selbstbeschränkung ist, daß folglich der Satz: Ich empfinde dieses, oder jenes Ding, nichts anders sage, als: Ich fühle mich so, oder so afficirt. Das Ding also, insofern es etwas von uns Verschiedenes seyn soll, kann auf keine Art wahrgenommen werden; alles, was Gegenstand der Wahrnehmung seyn kann, ist immer nur unser eigne Zustand, den wir unmittelbar wahrnehmen. Vermittelt des empirischen Bewußtseyns werde ich zuletzt bloß zu einer Affektion meines Ich, keinesweges aber zu einem außer mir existirenden Ding, oder
Seyn

Seyn geleitet. Will man sagen: Das Ich fühlt sich doch wenigstens afficirt; es muß also Dinge, als etwas *realiter* von dem Ich Verschiedenes geben, das dem Begriff davon, und zuletzt der Affektion des Ich entspricht, und dieselbe hervorbringt, so wird dieses ohne allen Grund behauptet. Denn es wäre ja möglich, daß das Ich auf eine unbegreifliche Art sich selbst afficirte, und folglich seiner Natur nach so beschaffen wäre, daß es vermittelst dieser Affektion glauben müßte, es seyen Dinge außer ihm, als die Ursachen dieser Affektion, obschon dieses an sich nicht so wäre.

Man könnte ferner dagegen sagen, daß diese Affektion, oder Hervorbringung des Gefühls im Ich durch die Dinge gar nicht möglich wäre, weil von der Materie zum Geist gar kein Uebergang, und zwischen beyden gar kein gemeinschaftlicher Berührungspunkt gedacht werden kann; daß nur Materie auf Materie wirken, daß aber durch diese Einwirkung keine Affektion, kein Gefühl, kein Bewußtseyn entstehen könne; daß also, weil doch Affektion da ist, nichts anders könne angenommen werden, als daß das Ich sich selbst afficire, und daß die Vorstellung von Dingen außer uns, insofern durch sie etwas von dem Ich ursprünglich Verschiedenes soll gedacht werden, weiter nichts, als bloße Täuschung sey.

§. 8.

Kein Idealist hat je das bestimmte Selbstgefühl, auf welches sich jedes vorgebliche Ding nach der Analysis des empirischen Bewusstseyns reducirt, geläugnet; kein Skeptiker es bezweifelt. Aber der Idealist läugnet auf dem Standpunkte des empirischen Bewusstseyns mit Recht die Möglichkeit des Daseyns der Dinge, als eines ursprünglich von dem Ich verschiedenen, und unabhängig von demselben existirenden Etwas, das durch seine Einwirkung auf das Ich eine bestimmte Affektion hervorbringe. Dasselbe Recht hat der Skeptiker, dieses zu bezweifeln. Der Idealist gründet seine Behauptung darauf, daß die Materie nicht auf den Geist wirken, und irgend eine Affektion hervorbringen könne, daß also die Realität der Dinge, die aus der vorhandenen Affektion erschlossen werden soll, schlechthin unmöglich sey. Der Skeptiker aber stützt sich darauf, daß er zeigt, das empirische Bewusstseyn könne uns nicht weiter führen, als bis zu einer bestimmten Affektion des Ich, woraus noch nicht mit Recht auf Dinge außer uns, als die Ursache dieser Affektion, geschlossen werden könne, weil es an sich wohl möglich sey, daß das Ich, der Beschaffenheit seiner Natur zufolge, sich selbst afficiren müsse, und eben daher genöthigt sey, zu glauben, daß außer ihm etwas von ihm ganz Unabhängig Existirendes jene Affektion hervorbringe; daß folglich in diesem Falle das Ich sich in einer immerwährenden Selbsttäuschung befinde, und nie zu einer objektivgültigen Ein-

Einsicht in Ansehung dessen kommen könne, was das Ich, und was das Sey, was es von sich nothwendig unterscheidet,

§. 9.

Wenn uns nun das empirische Bewußtseyn nicht weiter, als bis zu einer bestimmten Affektion des Ich führet, in welchen an und für sich kein entscheidender Grund für irgend eine Realität außer uns liegt, so entstehet die Frage: Wie ist objektive Wahrheit möglich, und erweisbar? Wie können wir mit untrüglicher Gewissheit wissen, daß dem Bewußtseyn überhaupt, das sich mit dem ursprünglichen Gefühle von Nothwendigkeit uns aufdrängt, etwas Reales entspreche? Wenn nun der Grund der objektiven Wahrheit aus dem nothwendigen Bewußtseyn selbst nicht bestimmt, und auf eine allen Zweifel ausschließende Art deducirt werden kann, indem der Grund nothwendig außerhalb der Sphäre des Begründeten liegt, das nothwendige Bewußtseyn aber, als der Inbegriff der gesammten Erfahrung, einen absoluten Bestimmungsgrund fodert; wenn wir ferner schlechthin an das Bewußtseyn gebunden sind, so daß wir nie zu einem, von demselben unabhängigen, Seyn vordringen, sondern jede mögliche Realität nur durch ein Bewußtseyn auffassen können: so muß entweder alle Hoffnung, die objektive Wahrheit vor allem möglichen Zweifel sicher zu stellen, für immer aufgegeben werden, oder der ab-

solute Grund des Bewusstseyns überhaupt muß auch zugleich der absolute Grund jeder objektiven Wahrheit, oder der *Idealgrund* muß zugleich der *Realgrund* alles dessen, was sich im Bewusstseyn mit dem ursprünglichen Charakter der Nothwendigkeit ankündigt, seyn. Auf diese Art müßte die Frage gelöst werden, wie Bewusstseyn überhaupt möglich sey, so zwar, daß weder die innere, noch äußere Erfahrung aufgegeben, sondern eine wie die andere auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt würde. Die innere Erfahrung, von der die äußere abhängt, sagt aus, daß *ich selbst*, und keine fremde Kraft, alle möglichen Bestimmungen des Bewusstseyns hervorbringe, daß *ich* folglich *durch mich selbst* empfinde, anschau, denke, will, und auf die Sinnenwelt wirke. Die innere Erfahrung beziehet sich also auf Freyheit, und Selbstständigkeit, als auf das Wesen meines Ich. Das Bewusstseyn überhaupt muß also so erklärt werden, daß die Selbstständigkeit, und Absolutheit des Ich nicht aufgehoben, sondern immer als die Basis aller möglichen Bestimmungen des Bewusstseyns in Rücksicht auf die innere, und äußere Erfahrung angesehen wird. Daraus muß nun jede Realität, die für uns nichts weiter, als ein nothwendiges Bewusstseyn ist, deducirt werden. Es muß gezeigt werden, daß das Bewusstseyn gar nicht möglich ist ohne die Realität dessen, was zugleich mit der Form des Bewusstseyns als nothwendiger Gegenstand gegeben ist. Die ursprünglichen, wesentlichen Objekte des Bewusstseyns,

seyens, ohne die gar kein Bewußtseyn möglich ist, und die das organische Ganze desselben ausmachen, so daß keines dieser Objekte aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtseyn selbst aufgehoben wird — sind Ich, Nicht-Ich. und Gottheit. Es muß daher gezeigt werden, daß die Realität dieser Gegenstände, wodurch das ganze Gebiet des Bewußtseyn für die ganze Unendlichkeit geschlossen ist, so daß nie etwas in unserm Bewußtseyn vorkommen kann, das sich nicht auf einen dieser Gegenstände bezieht, — eben so untrüglich gewiß ist, als das Bewußtseyn selbst.

§. 10.

Die Wissenschaftslehre greift den Skeptiker gerade von der Seite an; von welcher er einzig, und für immer zu besiegen ist. Der Skeptiker behauptet erstens, daß nichts gewiß seyn könne, als die *ideale* Erfahrung, oder die Existenz unseres Bewußtseyns überhaupt, und der unmittelbaren Bestimmungen, die sich auf das Bewußtseyn, als solches, beziehen. Das Bewußtseyn ist wirklich; das giebt jeder Skeptiker zu. Hier greift die Wissenschaftslehre ein, und zeigt, daß das Bewußtseyn gar nicht möglich sey, wenn nicht noch nebst der unläugbaren Existenz desselben auch zugleich die Realität des Ich, als eines freyen, selbstständigen, aber doch nothwendig mit Schranken umgebenen Wesens, das nie ganz schrankenlos werden kann, ob es gleich seine wesentliche

Be-

Bestimmung ist, nach absoluter Schrankenlosigkeit in aller Rücksicht zu streben; dann des Nicht-Ich, als des Inbegriffes alles dessen, was nicht frey ist, und als der Wirkungskreis der beschränkten Freyheit angesehen werden muß, und endlich der Gottheit, als des schlechthin übersinnlichen, über das Ich und Nicht-Ich unendlich erhabenen Princip, und des absoluten Vereinigungspunktes zwischen beyden — mit eben der untrüglichen Gewissheit gesetzt werde, als die bloße *ideale* Existenz des Bewusstseyns gesetzt wird. Die Realität dieser einzig, und absolut nothwendigen, durch die Form des Bewusstseyns selbst gegebenen, Gegenstände wird aus der Möglichkeit, und Natur des Bewusstseyns überhaupt deducirt.

Der Skeptiker führt zweytens als Grund der Behauptung, daß nichts gewiß sey, als die bloße ideale Existenz des Bewusstseyns, die absolute Unmöglichkeit an, bis zu einem absoluten, von dem Bewusstseyn unabhängigen Seyn, wodurch jenes bestimmt werde, oder bis zu der Einsicht der Dinge an sich vorzudringen. Die Wissenschaftslehre giebt diese Behauptung zu, läugnet aber die Folge. Sie leitet nämlich die Unmöglichkeit, bis zur bestimmten Einsicht des absoluten Seyns vorzudringen, nicht, wie der Skeptiker, und auch *Kant* thut, aus der Schwäche unserer Vernunft, sondern aus dem Widerspruche her, der im Begriffe des absoluten Seyns liegt. Das ursprünglich Reale ist schlechthin kein Seyn, sondern immer ein bloßes Handeln. Da nun für
uns

uns gar keine Realität möglich ist ohne Bewußtseyn, das Bewußtseyn aber von allem dem, was das Ich nicht seyn soll, einzig von dem Selbstbewußtseyn abhängt, so folgt, daß nothwendig von dem Selbstbewußtseyn ausgegangen werden müsse. Alles, was als absolute Bedingung des Selbstbewußtseyns gesetzt werden muß, so daß das Ich aufhörte, Ich zu seyn, wenn nicht der ganze Inbegriff von Bedingungen als real gesetzt würde, ist eben so gewiß, als das Selbstbewußtseyn selbst. Man setze nun, das Ich sey ursprünglich, und seinem Wesen nach ein bloßes Handeln, das sich selbst durch absolute Spontaneität zum Bewußtseyn erheben, und alle Bestimmungen desselben durch eigne Kraft hervorbringen kann, das jedoch nicht alle mögliche Thätigkeit in sich begreift, und insofern beschränkt ist, als nebst demselben noch ein anderes Handeln denkbar ist, das von dem Handeln des Ich unterschieden ist: so wird das Ich dieses fremde Handeln nothwendig in seiner Beschränktheit finden. Die Totalität des ursprünglich Realen ist ihm kein Seyn, sondern ein bloßes Handeln. Es macht an sich die absolute Forderung, daß es die unbeschränkte Totalität des Realen, oder alles möglichen Handelns in sich fassen soll; es strebt schlechthin absolut zu seyn, so daß ihm gar nichts entgegengesetzt sey. Es will alles in allem seyn. Es findet aber sein Handeln beschränkt; es muß also noch außer sich eine Sphäre des Handelns setzen, das es sich nicht zuschreiben kann, sondern als die Bedingung seines beschränkten Handelns ansehen muß,

das

das nur insofern absolut ist, als es seine Schranken selbst bestimmen kann, und gänzliche Schrankenlosigkeit in aller Rücksicht fodert — ein Ziel, das nur in der Unendlichkeit, also nie vollkommen, sondern in jedem Zeitmomente nur zum Theile erreicht werden kann. So gewiss sich nun das Ich seines Handelns bewußt werden muß, insofern es Ich ist, weil es seinem Wesen nach nichts ist, als ein intelligentes Handeln, so gewiss muß es auch seiner Schranken bewußt werden. Diese Schranken sind kein außer ihm liegendes, absolutes Seyn, sondern ebenfalls ein Handeln, aber nur nicht ein Handeln des Ich. Dieses dem Ich fremde Handeln, das es als den Inbegriff seiner ins Unendliche gehenden Schranken nothwendig in sich findet, so wie es sich selbst findet, ist in *theoretischer* Hinsicht das Nicht-Ich, die gesammte Natur; in *praktischer* Hinsicht aber die Gottheit — eine absolute, über alle Naturkraft, und über die beschränkte Freyheit des Ich erhabene, moralische Kraft. Wäre das Ich ein bloßes Vorstellungsvermögen, so dürfte außer demselben weiter nichts gesetzt werden, als eine bloße Naturkraft, ein Wirken ohne Bewußtseyn, als nothwendige Bedingung der Beschränkung der intelligenten Kraft des Ich, die zwar den absoluten Grund des Bewußtseyns in sich selbst hat, aber sich nur unter der Bedingung zum reflektirten Bewußtseyn erheben kann, als etwas *bestimmtes* vorgestellt wird, wozu schlechterdings eine Beschränkung von außen erfordert wird. Denn in dem bloßen unbeschränkten Handeln läßt sich nichts unter-

unterscheiden; und ohne Unterscheidung ist kein Bewußtseyn möglich. Wird nun das Ich als bloßes Vorstellungsvermögen betrachtet, so ist weiter nichts zu erklären, als die Vorstellung ihrer Möglichkeit nach. Diese ist aber vollständig, und ganz befriedigend erklärt, wenn das Ich gesetzt wird als eine intelligente Kraft, die also den Grund des Bewußtseyns in sich selbst hat, und dann wenn noch als absolute Bedingung der nöthigen Bestimmtheit des Bewußtseyns eine entgegengesetzte, folglich bewußtlose Kraft hinzugedacht wird. Über diese Naturkraft noch eine andere moralische Kraft zu setzen, dazu liegt in dem Ich, als bloßem Vorstellungsvermögen, gar kein Grund. — Aber das Ich ist auch zugleich *praktisch*, und als solches fodert es absolut, daß die bloße Naturnothwendigkeit der moralischen Nothwendigkeit durchaus untergeordnet werde, und daß in dieser Rücksicht gar kein Nicht-Ich (bloße Naturkraft) seyn solle, welches nur durch eine in jeder Rücksicht unbeschränkte moralische Kraft, durch einen schlechthin absoluten Willen, wodurch alle Äußerungen der bloßen Naturkraft unsichtbar, und auf eine unbegreifliche Art nach dem Gesetze der Freyheit bestimmt, und geleitet werden, möglich ist. Das ist die höchste Ansicht des Handelns, das das Ich noch außer sich eben so nothwendig setzt, als es sich in der Selbstanschauung immer beschränkt findet; es ist im Grunde dasselbe absolute Handeln, das es sich selbst anmuthet, das, was es zu werden strebt, aber nie kann; also das absolute Ich in der

Wirk-

Wirklichkeit, das mit der idealen Abfolutheit des praktifchen Ich, mit den abfoluten Foderungen des letzteren, vollkommen harmonifch ift, fo dafs dem Ich eigentlich nichts mehr entgegengesetzt ift. Die Entgegengesetztheit deffen, was das Ich aufser fich nothwendig fetzt, gehet nur aus der theoretifchen Anficht der Vernunft hervor, die der praktifchen abfolut untergeordnet ift. Das Handeln alfo, das das Ich noch aufser fich fetzt, wird entweder betrachtet als entgegengesetzt dem Ich, und dann ift es blofse Naturkraft; oder als ganz harmonifch mit dem Ich, und dann ift es eine durchaus unbefchränkte moralifche Kraft. Die erſte Anficht gehet aus der theoretifchen, die zweyte Anficht aus der praktifchen Vernunft hervor. So wie aber die theoretifche Vernunft der praktifchen untergeordnet wird, fo, dafs ich nicht will, und handle, um vorzuſtellen, ſondern vorſtelle, um zu wollen, und zu handeln, nach welcher Anficht folglich das Vorſtellen nur als Mittel zu einem höheren, durchaus praktifchen Zweck, der das Weſen der Vernunft ausmacht, zu betrachten ift: ſo ift auch die blofse Naturkraft der abfoluten moralifchen Kraft untergeordnet. Daraus folgt, dafs, wenn in der Philoſophie von dem Ich ausgegangen, und bis zur letzten Bedingung der Ichheit fortgeſchritten wird, man zur Realität der Idee der Gottheit, als der Ur-Realität, oder zu dem durchaus abfoluten Ich in der Wirklichkeit kommen muß, das alles in allem ift, deſſen Abfolutheit das individuelle Ich ſich zwar annuthet, aber nie erreichen kann,

woven

wovon es sich also, als bloße ideale Abolutheit, immer unterscheiden muß. Ein solches absolutes Ich in der Wirklichkeit, das nichts als Bewußtseyn ohne alle Beschränktheit ist, und bey welchem Bewußtseyn, und Handeln absolut Eins ist, und nicht mehr in ein Subjektives, und Objektives getrennt wird, wie dies der Fall bey dem individuellen Ich ist, ist ihm zwar durchaus unbegreiflich, und enthält sogar für dasselbe einen theoretischen Widerspruch (der aber, weil die theoretische Vernunft durchaus den Forderungen der praktischen Vernunft untergeordnet ist, hier gar keine Gültigkeit, und Bedeutung hat): aber das individuelle Ich stellt diese Idee nothwendig auf, so bald es sich seiner selbst bewußt wird, und ist genöthigt, derselben so gewiß Realität zuzuschreiben, als es sich seiner bloß idealen Abolutheit, aus welcher es nie treten, und zur realen Abolutheit überschreiten kann, bewußt ist, oder so gewiß, als es Bewußtseyn hat, und Ich ist. Die Naturkraft also, die sich das Ich entgegensetzt, ist das Ur-Reale noch nicht; sie ist bloß das Resultat einer zwar nothwendigen (weil das Ich vorstellend ist), aber noch untergeordneten Ansicht dessen, was das Ich außer sich setzt; sie ist der bloße Widerschein einer unbeschränkten moralischen Kraft, die das Ich, insofern es praktisch ist, als das Ur-Reale eben so nothwendig setzt, als es sich selbst setzt. Das ist die höchste Ansicht, auf welche sich das Ich in Ansehung dessen, was es noch nebst seiner eignen beschränkten

Realität

Realität setzt, erschwingen kann, und nothwendig erschwinget, so gewiß es selbst ist.

§. 11.

So sind alle Widersprüche in Absicht auf die dem Bewußtseyn entsprechende Realität gehoben, die den Skeptiker zwingen, die letztere zu bezweifeln. Das eigentlich Reale ist kein Seyn, das durch kein Vorstellen zu erreichen ist, sondern ein bloßes Handeln, und zwar entweder ein solches, das sich das Ich selbst zuschreibt, oder ein solches, das es sich bloß anmuthet, und, insofern es sich beschränkt und folglich als Nicht-Totalität aller Thätigkeit findet, außer sich versetzen muß. Hier hat die Schwierigkeit des Skeptikers, daß man nicht bis zur Realität, die dem Bewußtseyn zum Grunde liege, vordringen könne, gar nicht statt. Denn das Reale ist kein Seyn, sondern ein Handeln. Das Ich ist seinem Wesen nach nichts anders, denn ein bewußtseyendes Handeln; es kann folglich gar nicht als Ich handeln, ohne sich seines Handelns bewußt zu seyn. Es ist ein wissendes Handeln, und ein handelndes Wissen. Das eigentlich Reale, das dem Bewußtseyn entsprechen soll, ist hier nicht etwas, das unabhängig von dem Bewußtseyenden existiren kann, und das demselben, als etwas ihm Unerreichbares, vorschwebt, wie das Seyn, als solches, vorgestellt werden muß; sondern es ist mit dem Bewußtseyenden, oder dem Idealen, Eins und dasselbe. Beydes ist nur in der
Ansiht

Ansicht verschieden, insofern es nämlich subjektiv, oder objektiv betrachtet wird. Ist das Ich an sich nichts, als ein wissendes Handeln, und handelndes Wissen — absolute Identität einer und derselben Thätigkeit, die durch die Form des Bewusstseyns in ein Subjektives, und Objektives zerfällt — so kann dem Ich in Absicht auf seine wahre Realität gar nichts verborgen bleiben. Es ist für sich in Ansehung seines ganzen Wesens Subjekt - Objekt, und Objekt-Subjekt; oder es ist das, was es sich durch sein Handeln setzt, und es setzt sich als das, was es ist. Das Subjektive ist hier bestimmt durch das Objektive, und das Objektive wieder durch das Subjektive, das heißt, beydes ist absolut Eins, und wird nur durch die Form des Vorstellens getrennt. Wird die wahre Realität des Ich nicht gesetzt als ein wissendes Handeln, und ein handelndes Wissen, sondern als ein bloßes Seyn, das ohne Zuthun des Ich dem Vorstellenden vorzuschweben soll, so wird das Subjektive einzig bestimmt durch das Objektive, und es ist in Ewigkeit das Band zwischen beyden nicht auszumitteln, wodurch man erkennen könnte ob und inwieferne das Objektive, oder Reale dem Subjektiven entspreche. Wird hingegen das Objektive wieder bestimmt durch das Subjektive, so daß beydes absolut Eins ist, so ist das Ich selbst ursprünglich die Brücke, die zwischen dem Subjektiven, und Objektiven, Idealen, und Realen liegt, und beydes absolut vereinigt. Diese Subjekt - Objektivität verbreitet sich dann über das ganze Gebiet des Bewusstseyns, und läßt keine Tren-

Trennung mehr zwischen dem nothwendigen Bewußtseyn, und der auf dasselbe sich beziehenden Realität zu. Das *nothwendige* Ideale ist zugleich das Reale, und ist nur durch die Ansicht, nicht aber dem Wesen nach, verschieden.

§. 12.

Wenn daher nach dieser Ansicht alles *eigentliche* Seyn geläugnet wird, so wird dadurch keinesweges das dem nothwendigen Bewußtseyn entsprechende Reale, oder die objective Wahrheit überhaupt geläugnet, oder als unbestimmbar dargestellt. Das *eigentlich* Reale ist immer nur ein Handeln, keinesweges aber ein Seyn, und zwar ein Handeln, das sich theils selbst zum Bewußtseyn erhebt, und Ich wird, theils ein solches, das das Ich als *nothwendige* Bedingung seines bestimmten Bewußtseyns (weil es keines unbeschränkten Bewußtseyns fähig ist) setzen muß, das theils als entgegengesetzt betrachtet wird, und in diesem Falle als Nicht Ich nach den Gesetzen des Bewußtseyns in eine materielle Welt zerfällt, theils nach dem höchsten Standpunkte, der aus der praktischen Vernunft hervorgehet, als ganz harmonisch mit dem nach gänzlicher Schrankenlosigkeit strebenden Ich postulirt wird, und nach dieser Ansicht das ist, was wir Gott nennen. Ich, Natur, Gott — alles dies ist seiner wahren Realität nach ein bloßes Handeln, und kein Seyn. Das Ich ist ein bewußtseyendes Handeln, das zwar insofern ab-

solut

solut ist , als es seine Schranken selbst bestimmen,
 über jede gegebene Schranke hinüberschreiten kann,
 und nach absoluter Schrankenlosigkeit strebt, aber
 insofern immer beschränkt bleibt, als es den höch-
 sten Zweck, den es sich durch die Idee einer durch-
 gängigen Abolutheit vorsetzt, nie erreichen kann.
 Die Natur ist ebenfalls ein Handeln, das aber als das
 Gegentheil des ersteren, folglich als bewußtlos, ge-
 setzt wird, und die absolute Bedingung der Möglich-
 keit des bestimmten Bewußtseyns ist. Es wird da-
 her nothwendig gesetzt, bloß um die Vorstellung zu
 erklären. Die Gottheit ist ein durchaus unbeschränk-
 tes Handeln, das zugleich nichts, als absolutes Be-
 wußtseyn, ist, dem gar nichts als entgegengesetzt
 gedacht werden kann, dessen Abolutheit also nicht,
 wie die des Ich, in einem bloßen Streben nach realer
 Abolutheit, und Selbstbestimmen seiner Schranken
 besteht, weil es gar keine Schranken hat, und folg-
 lich gar nichts da ist, was bestimmbar wäre. Dieses
 reale unbeschränkte Handeln wird nothwendig gesetzt
 zufolge der absoluten Foderung der praktischen Ver-
 nunft, nach welcher schlechthin alles der moralischen
 Nothwendigkeit untergeordnet seyn soll, wodurch
 die Abolutheit der bloßen Naturkraft, die zufolge
 der Foderung der theoretischen Vernunft, als Erklä-
 rungsmittel der Vorstellung gesetzt wird, und für
 dieselbe vollkommen befriedigend ist, aufgehoben,
 und gleichsam an die Feseln der moralischen Kraft für
 immer gelegt wird, so daß dem Ich eigentlich nichts
 mehr entgegen gesetzt ist, und folglich seine höchste
 Fode-

Forderung, daß gar kein Nicht-Ich seyn soll, auf das vollkommenste befriedigt wird. Die bloße Naturkraft, wodurch die Möglichkeit der Vorstellung vollständig erklärt wird, wenn dieselbe als absolute Bedingung zu dem absoluten Grunde des Bewußtseyns, der in dem Ich selbst liegt, hinzugedacht wird — gehört noch zur sinnlichen Ansicht dessen, was das Ich setzt. Das eigentliche übersinnliche Gebiet ist die *ideale* Absolutheit des Ich, wodurch es sich eine *reale* Absolutheit anmuthet, die es aber nie erreichen kann; und dann die *reale* Absolutheit, die es als die absolute Bedingung seines Strebens nach wirklicher Schrankenlosigkeit, das sein wahres Wesen ausmacht, eben so nothwendig setzt, als es seine eigene Realität setzt. Diese *reale* Absolutheit ist die Gottheit in Gegensatz gegen das Ich, das seinem ursprünglichen Charakter nach nur als *ideale* Absolutheit bestimmt werden muß. Diese absolute Forderung, die das Ich unaufhörlich an sich macht, daß es durchaus und *realiter* schrankenlos seyn soll, und die es jedem Akte des Vorstellens, und Wollens zum Grunde legt, ist der einzige wahre Grund des in jedem Momente bestimmten Bewußtseyns von seinem wirklichen Daseyn, von seiner Individualität, und Persönlichkeit. Es findet sich nur insofern beschränkt, oder ist sich dessen, was es wirklich ist, bewußt, als es ursprünglich an sich die Forderung einer absoluten Schrankenlosigkeit macht. Nur insofern, als das Ich in jedem Momente seines Daseyns bestimmt, was es *absolut seyn soll*, kann es in Gegen-

genfatz gegen jene Forderung sich dessen bewußt werden, was es *wirklich ist*, und *nicht seyn soll*, weil es sich immer beschränkt findet, welchen Zustand es nothwendig verabscheuet, und dadurch zu immerwährenden Fortschritten, um das höchste Ziel seines Strebens zu erreichen, fortgerissen wird. Das wirkliche Ich ist immer das, was es nicht seyn soll. Daher wird allem Wirklichen die Idee des Absoluten zum Grunde gelegt. Der Philosoph soll der *pragmatische* Geschichtschreiber (nicht Zeitungschreiber) des menschlichen Geistes seyn. Er muß daher von derselben Idee, als dem Grund aller Realität ausgehen, und eben die Handlungen mit Bewußtseyn und Freyheit reproduciren, die der menschliche Geist, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, ursprünglich producirt, und daher sich nur des Producirens, als eines Produktes, bewußt wird, ohne zu wissen, wie er zu demselben gekommen ist.

§. 14.

Wenn nun das ursprünglich, und eigentlich Reale nichts, denn ein Handeln ist, so ist das Seyn überhaupt kein ursprünglicher, sondern ein bloß abgeleiteter Begriff einer Realität, die nur auf dem Gebiete des Sinnlichen, keinesweges aber des Uebersinnlichen, gilt. Wenn man das Seyn auf das Uebersinnliche überträgt, so ist es bloß die versinnlichte Ansicht des letzteren, gehört aber keinesweges zu seinem ursprünglichen, wesentlichen Charakter, der

nur als das Gegentheil des Seyns , als ein bloßes Handeln gesetzt werden muß, wenn er gesetzt werden soll, nicht wie er *erscheint*, sondern wie er *an sich* ist. Das Seyn entsteht nur dadurch, daß man das Handeln gleichsam in seinem Laufe aufhält, objektiv macht, und als fixirte Äußerung, oder Produkt einer Kraft betrachtet. Wir sind zwar genöthiget, dem Überfinnlichen, so bald wir es vorstellen, ein Seyn zuzuschreiben. Das Überfinnliche muß nothwendig auf das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen, und den Gesetzen desselben unterworfen werden, sobald es bestimmt gedacht werden soll. Es ist uns hier kein anderer Ausdruck, als der des Seyns möglich, selbst wenn wir dem Überfinnlichen alles *eigentliche* Seyn (Bestehen) absprechen, und als ein bloßes Handeln charakterisiren wollen. Wir sagen, oder denken alsdenn: Das Überfinnliche *ist* schlechthin kein Seyn, sondern ein bloßes Handeln. In diesem Satze liegen folgende zwey Sätze: Das Überfinnliche *ist* etwas Reales, nicht etwas Erdichtetes; aber seine wahre Realität *ist* kein Seyn, sondern ein Handeln. Warum sagen wir denn: Das Überfinnliche *ist*, da wir doch in demselben Momente ihm alles Seyn absprechen? Weil wir nicht anders können; weil das Überfinnliche, sobald es gedacht werden soll, als ein Gedachtes den Gesetzen des Denkens unterworfen ist, ob es gleich über dieselben an sich erhaben ist.

Aber

Aber die philosophirende Vernunft, die bis zur Natur der *Intelligenz an sich*, die ein bloßes Handeln ist, vordringen muß, wenn sie nicht in lauter Widersprüche gerathen will, muß diese für den gemeinen Menschenverstand unvermeidliche Täuschung aufdecken, nicht aber als Fundament allem Wissen, und der ursprünglichen Vernunft selbst unterlegen. So wie sie dieses thut, muß sie durchaus skeptisch werden. Sie muß zwar das Übersinnliche denken, weil sie es bestimmen, und dem ganzen Systeme des menschlichen Wissens zum Grunde legen soll. So, wie sie das Übersinnliche denkt, verwandelt sich das, was an sich ein bloßes Handeln ist, in ein Seyn. Aber sie darf es nicht *an sich* als ein Seyn denken, weil es im Denken nothwendig so *erscheint*; sondern sie muß es als das bloße Gegentheil des Seyns, als etwas an sich schlechthin Undenkbares denken, und allen Gesetzen des Denkens zuwider bestimmen, wenn es richtig gedacht werden soll. Das Seyn ist, wie wir schon bemerkt haben, der umgekehrte Schatten des Übersinnlichen. Soll das Übersinnliche seinem wesentlichen Charakter nach bestimmt werden, so muß der Schatten selbst wieder umgekehrt, und als das Gegentheil der bloßen Erscheinung bestimmt werden. Das Übersinnliche, von dem die Philosophie ausgehen muß, um alles, was durch ein nothwendiges Bewußtseyn als gegeben erscheint, oder die ganze Erfahrung zu erklären, ist die Natur des Ich, nicht wie es im Bewußtseyn *ist*, oder *erscheint*, sondern wie es *absolut seyn soll*, und daher a priori

bestimmt werden muß, wenn die Bestimmungen des wirklichen Bewußtseyns möglich seyn sollten. Das wahre Seyn, das eigentlich Reale, muß als das absolute Gegentheil des Seyns, folglich als ein Handeln, gedacht werden. Es giebt daher im eigentlichsten Sinn gar kein Seyn, insofern man darunter ein bloßes *Bestehen*, oder *Ruhen* versteht. Jedes Seyn ist nur die *objektive* Ansicht einer Kraft, deren Wesen im Wirken besteht. Die Kraft erscheint als ein Seyn theils in ihrem Produkt, das aber selbst ein unsichtbares Wirken ist, indem jedes Produkt einem ewigen Wechsel unterworfen ist, und in keinem Zeitmomente ganz das ist, was es in dem vorhergehenden war, so daß es folglich als ein ununterbrochenes Übergehen von einem Zustande in den andern betrachtet werden muß, wenn wir auch dieses Übergehen nicht wahrnehmen können; theils erscheint die Kraft als ein Seyn, wenn ihr eine andere Kraft vollkommen das Gleichgewicht hält, so daß keine Äußerung wahrgenommen werden kann, obgleich beyde Kräfte in diesem scheinbaren Ruhestand immer fortfahren, zu wirken. Denn so bald eine Kraft aufhörte, zu wirken, so würde die Hemmung der Äußerung, die aus dem Gleichgewichte entsteht, für die andere Kraft wegfallen, und die letztere würde ihre Causalität vollkommen äußern können. Daraus folgt, daß es auch in der Natur kein Seyn, als *Bestehen*, geben könne. Die Dinge, denen wir ein Seyn zuschreiben, sind nur Produkte eines unsichtbaren Wirkens, und diese Produkte selbst sind nichts,

nichts, als ein, nur nicht wahrnehmbares, Wirken, indem sie in keinem bestimmten Zeitmomente ganz das sind, was sie im vorhergehenden waren, sondern ein stetiges *Fortfließen* von einem Zustande zu dem andern, wenn wir dies auch nicht bemerken können. Dieser Satz ist für die Naturphilosophie von höchster Wichtigkeit. Die Natur erhält durch diese Ansicht einen ganz neuen Charakter. Von diesem Satze, daß es auch in der Natur kein eigentliches Seyn gebe, sondern daß jedes Seyn im Grunde nur ein Wirken, und die objektive Ansicht des Wirkens sey, gieng *Schelling* aus, und brachte dadurch eine durchgängige, sehr glückliche, und für die Vernunft vollkommen befriedigende Reformation der Naturphilosophie zu Stande, so wenig dies auch die geistlosen Substanzmänner, die nichts höhers, als ein todtes Seyn, in welchem selbst das Wirken ruhen soll, denken können, zugeben, sondern vielmehr über einen solchen Grundsatz, und ein darauf gebautes System der Naturphilosophie, als über einen noch nie erhörten Unsinn, ein lautes Hohngelächter aufschlugen.

§. 15.

Nach den Gesetzen des Denkens können wir uns freylich kein Wirken vorstellen ohne ein Seyn, in welchem jenes subsistiren soll. Nach dieser Ansicht muß das, was wirken soll, zuerst seyn. Ein bloßes reines Wirken ohne Seyn ist auf dem Gebiete des Den-

Denkens ein Widerspruch. Aber eben so wenig können wir uns ein reines Seyn denken ohne Wirken. Nach den Gesetzen des Denkens ist alles, was *ist*, entstanden. Nach dieser Ansicht wird nothwendig dem Seyn ein Wirken *voraus gedacht*. Also ist auch das bloße Seyn ohne ein vorausgesetztes Wirken auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft, oder des bloßen Denkens ein Widerspruch. Auf diese Art wäre also weder ein Seyn, noch ein Wirken an sich möglich; und da sich alles unser Denken entweder auf ein Seyn, oder auf ein Wirken beziehet, so enthielte jeder mögliche Gegenstand des Denkens einen Widerspruch. Giebt es nichts Höheres, als das Denken, und sind folglich die Gesetze des Denkens, (die Kategorien) die absolut letzten, die nicht weiter abgeleitet werden können, nach welchen alles, was real seyn soll, folglich auch der absolute Grund alles Wissens bestimmt werden müsse, wie die *Kantianer* behaupten, so ist nicht bloß jede Realität, die gesetzt werden mag, für uns auf immer zweifelhaft, nach der Behauptung des Skeptikers; sondern sogar schlechthin unmöglich. Die objektive Wahrheit ist nicht bloß etwas, das wir wegen der Beschränktheit unserer Vernunft nie erreichen können, sondern etwas, das für jede mögliche Vernunft einen Widerspruch in sich enthält, und sich folglich selbst aufhebt. Hier wird es nun recht sichtbar, daß die theoretische Vernunft den Denker am Ende seiner Laufbahn auf einem Punkte niedersetzt, der ein handgreiflicher Widerspruch ist, und der auf dem Gebiete

Gebiete des bloßen Denkens nie in Harmonie gebracht werden kann. Hier wird es evident, daß die Philosophie nicht ausgehen kann von dem Denken, als der höchsten Handlung des menschlichen Geistes, wo der Satz des Widerspruches, als das höchste Gesetz, herrscht, und nur Definitionen, die durch jenen bestimmt werden, gelten. Der Grund dieses auf dem Reflexionspunkte unaufhörlichen Widerspruches, der das letzte Ziel der theoretischen Vernunft ist, liegt in der Natur des reflektirten Bewusstseyns, das nothwendig eine Doppelheit der Ansicht fodert, insofern es in ein Subjektives, und Objektives zerfällt, das nach dem gemeinen Gesichtspunkte einander entgegengesetzt wird. Daher muß man auf einen Punkt zurück gehen, nach welchem das Subjektive und Objektive als absolute Identität, allen Gesetzen des Denkens zuwider, gesetzt wird. Dieser Punkt ist absolute Thätigkeit, die sich erst zum reflektirten Bewusstseyn erhebt, und hier als ein Subjektives, und Objektives erscheint, und daher vor der Reflexion weder Subjekt, noch Objekt, noch beydes zugleich ist.

§. 16.

Die Grundkategorie, die alle übrigen bestimmt, ist die der Relation. Nach dieser wird alles Denkbare gedacht theils als ein Seyn, Bestehen (Substanz), theils als ein Wirken (Kraft). Das ist die nothwendige doppelte Ansicht, die in der Natur des reflektir-

ten Bewußtseyns liegt — das Objektive, und Subjektive, oder umgekehrt — eine Ansicht, die nicht nur in Rücksicht auf das Ich, wenn es gedacht werden soll, statt hat, sondern auch auf alle möglichen Objekte, die noch außer dem Ich gedacht werden, übertragen wird. Wir können schlechthin nichts denken, ohne es in ein Subjektives, und Objektives zu trennen. Jede Realität, die wir denken, ist für uns nothwendig Subjekt-Objekt. Wir sind schlechthin unfähig, ein absolutes Subjekt, ohne ihm ein Objektives (Substanz) unterzulegen, und umgekehrt, zu denken. Daher legen wir jeder Kraft (jedem Wirken) eine Substanz (ein Seyn), worinn die Kraft subsistiren soll, und jeder Substanz eine Kraft, als Ruhepunkt, zum Grunde. Verbinden wir nun nicht wieder, was wir getrennt haben, so ist der Widerspruch unvermeidlich. Setzen wir die Kraft als das Erste, so hebt sie sich selbst auf, indem das Denkgesetz der Substanzialität absolut fodert, daß das, was als ein Wirken gedacht werden soll, erst seyn muß, ehe es wirkt. Gehen wir aber von dem Seyn (Substanz) als Erstem aus, so fodert das Denkgesetz der Causalität, daß dem Seyn ein Entstehungsgrund, der nichts anders, als eine Kraft seyn kann, vorausgesetzt werde, weil alles, was *ist*, nothwendig *entstanden* ist. Eines hebt das andere auf, wenn beydes als *an sich* verschieden gedacht wird. Folglich muß beydes *an sich* als absolut Eins gesetzt werden, wenn der Widerspruch befriedigend gelöst werden soll. Beydes ist nur in der Ansicht, insofern es entweder

weder subjektiv, oder objektiv betrachtet wird, verschieden. Betrachte ich eine Realität als *Kraft*, so ist dies die *subjektive* Ansicht derselben; betrachte ich sie als *Substanz*, so ist es die *objektive* Ansicht. Aber gleichwie das Subjektive von dem Objektiven *an sich* nicht verschieden, sondern absolut Eins ist, so ist auch die Kraft (das Wirken) *an sich* nicht verschieden von der Substanz (dem Seyn). Das Gesetz der Substantialität muß also bestimmt werden durch das Gesetz der Causalität und umgekehrt; es sind vollkommene Wechselbegriffe, und folglich beyde eines und dasselbe Gesetz, das sich nur durch die nothwendige Ansicht des reflektirten Bewusstseyns in eine (*formale*, aber nicht *reale*) Doppelheit trennt. Jede Realität ist also nach dem Gesetze der Wechselbestimmung zu bestimmen. Jede Realität ist sich selbst gleich, und folglich mit sich selbst in Wechselwirkung; sie ist Subjekt-Objekt, Kraft — Substanz, Wirken — Seyn, und umgekehrt. Alles ist in subjektiver und objektiver Rücksicht sich selbst gleich: $A = A$. Nur machen wir unter den *denkbaren* Realitäten den Unterschied, daß wir eine setzen, die sich selbst als Subjekt-Objekt bestimmen kann — das Ich; eine andere aber, die sich dieser Subjekt-Objektivität nicht selbst bewußt werden kann, sondern nur durch das Ich als Subjekt-Objekt bestimmt wird — die bloße Natur. Was über diese Bestimmung der Subjekt-Objektivität hinausgeht, ist schlechthin undenkbar, z. B. das absolute Ich, als solches, und die Gottheit, die eigentlich nichts

nichts anders ist, als was sich das Ich anmuthet, zu seyn, oder zu werden — die Idee des absoluten Ich in der Wirklichkeit. Das Absolute ist daher weder Subjekt, noch Objekt, noch beydes zugleich, ob schon wir, wenn wir es denken wollen, es nach dem ursprünglichen Gesetze des Denkens als Subjekt-Objekt denken müssen, wie jedes Denkbare, weil wir ursprünglich kein anderes Gesetz haben, als das der Identität des Subjektiven und Objektiven, das, wenn beydes in der Ansicht getrennt wird, in das Gesetz des Entgegensetzens (des Widerspruchs) und des Grundes zerfällt. Um jedoch das Absolute mit dem bloßen Denkbaren nicht zu verwechseln, bestimmen wir es als *absolutes* Subjekt, oder als *absolutes* Objekt, wodurch nichts anders, als eine Thätigkeit bezeichnet werden soll, die von sich selbst abhängt, und ganz das ist, was die praktische Vernunft nach der Ansicht einer *moralischen* Nothwendigkeit fodert — eine Thätigkeit, die nur im Vorstellen in ein Subjektives und Objektives zerfällt, das die Einbildungskraft als Eins zusammenfaßt. — Das höchst wichtige Resultat, das aus dem bisher Gesagten hervorgehet, bestehet also in der Behauptung, daß das ursprünglich Reale schlechthin kein Seyn, sondern immer ein bloßes Handeln sey, das in verschiedener Rücksicht theils als Ich, theils als Nicht-Ich, theils als die Gottheit gesetzt wird, wodurch der ganze, mögliche Inhalt des Bewußtseyns beschlossen ist, so daß nie durch irgend eine Intelligenz etwas gesetzt werden kann, das sich nicht auf ei-

einen dieser nothwendigen, die ganze Sphäre der Vernunft in theoretischer, und praktischer Hinsicht ausfüllender, Gegenstände bezieht. Jede Realität, die gesetzt werden mag, ist entweder ein Ich, oder ein Nicht-Ich, oder die Gottheit. Es folgt ferner aus dem Gefagten, daß wenn wir das Reale denken wollen, wir es freylich als ein Seyn denken müssen, daß aber dieses Seyn als absolut identisch mit dem bloßen Handeln gedacht werden müsse, so wie das Gesetz der Substantialität mit dem der Causalität an sich als absolut Eins zu bestimmen ist, und nur in der Ansicht der Form nach unterschieden werden kann, so wie das Subjektive und Objektive formaler verschieden ist, ob es gleich realiter absolut identisch ist. Dieselbe Realität ist in subjektiver Rücksicht Kraft (ein Wirken), in objektiver hingegen Substanz (ein Seyn, Bestehen). So wie sich aber das vorstellende Subjekt ursprünglich in der Anschauung verliert: und nur auf das Objektive fixirt ist, so ist die Ansicht nach dem Gesetze der Causalität die erste, und daher kommt in der Reflexion auf die ursprüngliche Anschauung das Seyn zuerst zum Vorschein; das Reale erscheint nicht als ein Handeln, sondern als ein Seyn. Daher der Glaube an ein absolutes Seyn, das allem Realen zum Grunde liege. Aber inwiefern die Vernunft alles, was *ist*, als entstanden denken muß, legt sie dem Seyn ein Wirken, der Substanz eine Kraft zum Grunde, und macht daher das Objektive wieder zum Subjektiven. Endlich wird zwar das Ich ursprünglich und wesentlich

lich

lich als ein bewußtseyendes Handeln charakterisirt; aber inwiefern es nothwendig in ein Subjektives, und Objektives zerfällt, und sich ursprünglich durch die Anschauung in dem Objektiven verliert, ist es *für sich* noch nicht bewußtseyend, sondern nur für eine beobachtende Intelligenz. Denn es ist kein Bewußtseyen für das Ich möglich, so lange man sich noch keines Unterschiedes bewußt ist, der nur durch das Bewußtseyen eines Gegensatzes möglich ist. Das Ich muß sich also erst von der Anschauung des Objektiven losreißen, und zugleich auf das Subjektive reflektiren, wenn für dasselbe Bewußtseyen statt haben soll. Denn nur jetzt ist ein Unterscheiden, und Gegensetzen möglich. Insofern also das Ich sich ursprünglich durch die Anschauung in dem Objektiven verlieret; wird es als ein (für sich) bewußtloses Handeln charakterisirt; und in dieser Rücksicht sind alle ursprünglichen Handlungsweisen des Ich bewußtlos, die in der Reflexion als bloße Produkte, oder als bestimmte Arten des Seyns, als Thatfachen, von denen man nicht weiß, wie man dazu gekommen ist, erscheinen. Der Philosoph muß sich auf diese ursprüngliche Handlungen, die der menschliche Geist in dem so eben bestimmten Sinne bewußtlos vollziehet, zurückversetzen, sie mit Bewußtseyen reproduciren, und so aus den erscheinenden *Thatfachen* lauter reine *Thathandlungen* machen, so daß alles *Seyn an sich* verschwindet, und nur in *Erscheinung* verwandelt wird. — Nun können wir die

Cha-

Charaktere des absoluten Grundes alles Wissens bestimmter auseinandersetzen.

§. 17.

Es ist nur ein einziger Punkt denkbar, aus welchem alle mögliche Wahrheit abzuleiten ist, wenn *ein* Wissen statt haben, wenn unsere Ueberzeugung von Wahrheit überhaupt nicht lauter Täuschung seyn, und auf lauter Widersprüche, die nie zu vereinigen sind, hinauslaufen soll. Es giebt also nur eine einzige Grundwahrheit, die absolut seyn muß, und folglich keinen weiteren Grund voraussetzen kann. Jede *bestimmte* Wahrheit ist nur denkbar, insofern etwas anderes wahr ist; dieses ist wieder nur unter der Bedingung wahr, daß ein Drittes wahr ist, u. s. w. Gehet man nicht von einem Absoluten aus; bey dem alle weitere Nachfrage nach einem Grunde widersprechend ist, so wird man bis ins Unendliche fort immer auf neue Gründe deffen, was *bestimmt* wahr seyn soll, getrieben, ohne daß man je das Ziel, das die Vernunft fodert, erreichen kann. Alle vorgeblichen Wahrheiten also, die noch einen Bestimmungsgrund voraussetzen, und daher nur abgeleitet sind, können nur insofern als wirklich wahr angesehen werden, als dem, was als absolute Wahrheit aufgestellt wird, der Charakter der Wahrheit ohne allen Grund zukommt.

Soll unser Wissen nicht auf *einer einzigen* Grundwahrheit ruhen, die sich durch eigne Schwerkraft trägt, so sind nur zwey Fälle denkbar: entweder unser Wissen bildet *eine unendliche* Reihe, so daß man nie auf einen letzten Grund kommen kann, sondern von jedem Grunde wieder zu einem höheren bis ins Unendliche fortgerissen wird; oder es bildet *mehrere endliche* Reihen, deren jede auf einer absoluten Grundwahrheit, die von der andern verschieden ist, beruhet, so daß man auf die letzten Gründe kommen kann. Aber in beyden Fällen ist kein Wissen möglich.

Nicht im ersten Falle. Denn die Reihe ist hier nie geschlossen; jedes Glied derselben hat aber nur Festigkeit, insofern etwas anders gesetzt wird, als Grund. So wie also kein Glied an und für sich Gewissheit gewährt, so kann auch die ganze Reihe, so weit sie fortgerückt ist, keine Gewissheit gewähren. Ich kann nie wissen, ob ich nicht in irgend einem Zeitpunkte zu einer Einsicht kommen werde, woraus erhelle, daß all mein vermeyntliches Wissen nur Täuschung, und Traum sey. Unter dieser Voraussetzung bauen wir; sagt *Fichte*, unsere Wohnhäuser auf den Erdboden; dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese — wer weiß es, auf was, und so ins Unendliche fort. — Wenn es mit unserm Wissen einmal so beschaffen ist, so können wir es freylich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen; wir sind vielleicht bis
auf

auf ein gewisses Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles fest gefunden: aber wer kann uns dafür einstehen, daß wir nicht, wenn wir noch tiefer gehen sollten, den Ungrund desselben finden, und es werden aufgeben müssen? Unsere Gewissheit ist nur erbethen, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn. —

So würde es seyn, wenn die Vernunft bloß theoretisch wäre. Dann würde das Vorstellen immer abhängen von absoluter Objektivität, deren wahres Wesen durch kein Vorstellen zu erreichen wäre. Wir würden nie wissen können, ob und inwiefern unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche. Ehemals hat man, die skeptische Parthey ausgenommen, unter den Philosophen allgemein geglaubt, daß die theoretische Vernunft absolute Gewissheit gewähre. *Kant* hat durch eine vollständige Zergliederung des theoretischen Vernunftvermögens bis zur Evidenz gezeigt, daß es endlich den Denker bey einem Punkte niedersetze, wo man nichts, als Widersprüche erblickt, die durch bloße theoretische Vernunft in Ewigkeit nicht zu lösen sind, wodurch folglich das ganze Gebäude unseres exträurten Wissens zusammenfällt. Auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft giebt es schlechthin keinen Anfangs- und Endpunkt. Der Skepticismus ist also hier unvermeidlich.

Aber

Aber auch im zweyten Falle ist kein Wissen möglich. Denn man setze, es gebe mehrere Grundwahrheiten, so müßten sie einander schlechthin entgegengesetzt seyn, so daß nie ein Zusammenhang zwischen denselben auszumitteln wäre. Wären sie nämlich nicht schlechthin einander entgegengesetzt, so müßte ein Punkt ausfindig zu machen seyn, worinn sie einander gleich wären, wie unter coordinirten Begriffen. Dann wäre aber dieser gemeinschaftliche Vereinigungs - und Berührungspunkt die Grundwahrheit, und es gäbe folglich nur eine Grundwahrheit, welches wider die Voraussetzung ist. Sind sie aber einander schlechthin entgegengesetzt, so können ihrer nur zwey seyn; denn zwischen schlechthin Entgegengesetzten wird jedes Dritte ausgeschlossen. Was zu zwey schlechthin Entgegengesetzten noch immer hinzugedacht werden mag, muß in irgend einem Punkte einem der entgegengesetzten Glieder gleich seyn, und folglich ist es demselben nicht absolut entgegengesetzt, sondern es gehört mit zu der Sphäre desselben. Aber zwey einander schlechthin entgegengesetzte Grundsätze heben einander selbst auf; folglich hebt sich auch alles das auf, was aus denselben gefolgert wird. Wenn z. B. in dem einen Grundsätze behauptet würde, daß dem menschlichen Willen etwas Reales entspreche, so müßte durch den andern gerade das Gegentheil behauptet werden. Wenn der erstere hiesse: Ich bin Ich, so müßte der andere heißen: Ich bin Nicht-Ich.

Es ist unbegreiflich, wie die *Kantianer*, die doch zum Besitz der einzig wahren Philosophie gelangt zu seyn wähnen, behaupten können, daß das menschliche Wissen apodiktische Gewissheit habe, und durch *Kant* der Skepticismus für immer zu Boden geschlagen worden sey, und daß doch zur Begründung des Wissens ein erster absoluter Grundsatz weder möglich, noch nöthig sey, oder daß es auch mehrere absolute Grundwahrheiten geben könne. Es ist unbegreiflich, wie ein solcher Unsinn, der in den Schriften der *Kantianer* das *Alpha*, und *Omega* ist, unter denen, die an philosophischen Untersuchungen Interesse finden, einen so ausgebreiteten Beyfall finden konnte, als er wirklich gefunden hat, so daß die wenigen, die ihn nicht blindgläubig nachbethen, aus der philosophischen Kirche durchaus ausgeschlossen, und dem lautesten Hohngelächter preisgegeben werden. Es ist endlich unbegreiflich, wie man in der Wissenschaftslehre, deren ganze Tendenz dahin gehet, jenen allgemein angebetheten Unsinn, aus dem Gebiete der Philosophie auf immer zu entfernen, eine Geistesverwirrung wittern wollte, die zum Tollhause qualificire. Man muß in Rücksicht auf das Wesen der Philosophie ganz blind seyn, man muß noch gar nicht von weiten geahndet haben, was Philosophie sey, wenn man einen solchen Unsinn aufstellen, oder nachbethen kann. Und doch wollen diese Unphilosophen noch immer in der philosophischen Welt ausschlußig den Ton angeben. Ist's möglich, daß noch ein einziger denkender Mann

in jener Grundbehauptung, worauf sich ihr ganzes fades Geschwätz stützt, nur noch den geringsten Funken, ich will nicht sagen, von philosophischem Geiste, sondern nur von gesundem Menschenverstande finden kann? Ists möglich, dafs man noch einen andern Ausweg sieht, als Skepticismus, oder die Behauptung, dafs es nur eine Grundwahrheit für das menschliche Wissen geben könne, die so gewifs entdeckbar seyn müsse, als die Vernunft nicht Unvernunft ist?

§. 17.

Es liegt schon in dem Begriffe des absoluten Grundes alles Wissens, dafs er zwar alles, was ein realer Gegenstand des Bewusstseyns seyn soll, begründen müsse, er selbst aber durch nichts aufser sich begründbar, und erweislich sey. Denn hätte das Letztere statt, so könnte er nicht der absolut erste Grund seyn, welches wider die Voraussetzung ist. Er ist nicht irgend ein Glied in der Reihe, das einen höheren Anknüpfungspunkt fodert, sondern er ist das, was sich selbst durch eigne Schwerkraft, und dann die ganze, in die Unendlichkeit sich hinziehende, Reihe trägt, und hält. Die *Kantianer* fahren noch immer fort, von der Wissenschaftslehre den Beweis, oder den hinreichenden Grund des absoluten Grundes alles Wissens zu fodern, und erheben ein wildes Triumphgeschrey, dafs dieser Beweis noch nicht geführt ist, oder vielmehr dafs man sie

ver-

versichert, er sey schlechthin nicht zu führen, wenn nicht alles Wissen in einen Traum verwandelt werden soll. Auch durch diese Foderung, und ihren pöbelhaften Spott über die bewiesene Unmöglichkeit, dieselbe je zu befriedigen, beweisen sie ihre tiefe Einsicht in das Wesen der Philosophie.

Der erste Grund alles Wissens kann Niemanden nachgewiesen werden: dies müßte durch Begriffe, und durch eine Definition geschehen, wodurch sein Charakter vernichtet würde, weil kein Begriff, und keine Verknüpfung der Begriffe möglich ist ohne einen höhern Grund. Aber derselbe weist sich jedem selbst nach, der sich zur *intellektuellen* Anschauung seiner Ichheit, insofern diese nichts, als reine Thätigkeit ist, erheben kann. Der Philosoph soll die ursprünglichen Handlungen, die der menschliche Geist bewußtlos producirt, und woraus alle Bestimmungen des Bewußtseyns entstehen, mit Bewußtseyn, und Freyheit reproduciren; er soll unter diesen vorzüglich die erste, die allen übrigen zum Grunde liegt, rein und unvermischt von allem, was durch bestimmte Affektion in dem gemeinen Bewußtseyn hinzukommt, zur deutlichen Einsicht erheben, und daraus alle übrigen, die einen Grund voraussetzen, deduciren. Diese Einsicht läßt sich Niemanden durch Begriffe, und Definitionen beybringen, oder andemonstriren. Man kann nur Winke geben, die demjenigen, der sich dem Studium der Philosophie widmen will, den Weg zeigen, wodurch

er diese reine Selbstkenntniß erringen kann. Sie ist aber nur durch *intellektuelle* Anschauung zu erringen, die sich bloß auf *reine* Thätigkeit, worinn das Wesen der Vernunft bestehet, beziehet, da hingegen jede andere Anschauung, die eine *bestimmte* Affektion, oder *beschränkte* Thätigkeit zum Gegenstande hat, *empirisch* ist, und das Ich nicht darstellt, wie es *seyn soll*, sondern wie es unter den individuellen Schranken, von denen es sich in jedem Momente loszumachen strebt, um in den Zustand einer unbeschränkten Thätigkeit überzutreten, in der Wirklichkeit erscheint, wodurch seine Persönlichkeit, und Individualität bestimmt ist. Der Zustand einer unbeschränkten Thätigkeit — durchgängige, absolute Freyheit, der gar nichts mehr entgegengesetzt ist, wo folglich das Streben, das noch ein Handeln ist, dem immerwährend widerstanden wird, und das sich durch ein *Sollen* ankündigt, in ein Handeln übergehet, das nicht mehr im Kampfe liegt, und daher auch kein Sollen mehr seyn kann — ist das letzte Ziel, das sich das Ich selbst setzt, oder die absolute Schranke, die es sich selbst anmuthet, und die es schlechthin nicht wegdenken kann, ohne sich selbst zu vernichten. Dies ist die Idee der reinen Ichheit, von der ausgegangen werden muß, wenn alle Bestimmungen des Bewußtseyns in theoretischer, und praktischer Hinsicht auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden sollen. Diese Idee äußert sich in dem gemeinen Bewußtseyn als ein absolutes Gefühl, nach welchem man sich nothwendig

dig als ein freyes, selbstständiges Wesen, oder als Ich setzt, ohne daß man sich dieses Setzens ursprünglich bewußt wird; daher das Ich in der Reflexion als ein bloßes Seyn erscheint, ob es gleich nichts, als ein Handeln ist. Das Ich scheint erst zu seyn, ehe es handelt. Ist einmal ein reflektirtes Bewußtseyn da, dann kann sich das Ich auch seines Handelns bewußt werden, wenn es im Handeln selbst auf das Handeln reflektirt. Der Grund, warum es ursprünglich sich als ein bloßes Seyn erscheint, ob es gleich nichts, als eine lebendige Kraft ist, die das reine Selbstbewußtseyn, das allem empirischen Selbstbewußtseyn zum Grunde liegt, producirt, und nur durch dieses Produciren für sich ist — dieser Grund liegt in der Beschränktheit des Ich, nach welcher es erst auf sein Handeln reflektiren muß, wenn es sich desselben bewußt werden soll. Die ursprüngliche Geisteshandlung, ist kein *Reflektiren*, sondern ein *sich selbst Setzen*. Das Reflektiren setzt immer schon etwas voraus, das gesetzt ist. Die Reflexion ist eine Reproduktion des ursprünglichen Setzens, das folglich ohne Reflexion, und da ohne Reflexion kein bestimmtes Bewußtseyn möglich ist, auch ohne Bewußtseyn geschieht, weil das wirkliche Bewußtseyn immer ein bestimmtes ist. Nur in der Reflexion wird das ursprünglich Gelegte mit Bewußtseyn gesetzt, und ist erst etwas für das Ich. Aber es erscheint nothwendig als etwas, das bloß da ist, ohne daß man weiß, daß es ein Produkt des ursprünglichen Setzens ist; es erscheint daher nicht als ein Gelegtes, sondern

sondern als ein ohne alles Zuthun des Ich Existirendes, und als solches dem reflektirenden Ich Vorschwebendes.

So äußert sich die Idee der reinen Ichheit im gemeinen Bewußtseyn als ein absolutes Gefühl. Man ist sich nothwendig bewußt, daß man Ich, das ist, ein freyes, selbstständiges Wesen ist, das dem Bewußtseyn als ein ohne alles Zuthun der Freyheit vorhandenes Objekt vorschwebt, ohne daß man weiß, daß dieses Objekt durch ein ursprüngliches Handeln entstanden ist, und nur für das Ich ist, als es durch dasselbe gesetzt worden, und auf dieses Gesetztseyn, als Produkt des Handelns, reflektirt wird. Dieses Gefühl, das sich auf ein bloßes Seyn, welches absolut zu seyn scheint, bezieht, muß der Philosoph zu einer deutlichen Erkenntniß erheben, und durch Freyheit in das Bewußtseyn des bloßen ursprünglichen Handelns verwandeln, so, daß er sich daraus das Bewußtseyn des bloßen Seyns, als den Widerschein jenes Handelns, erklärt. Dadurch erhält er ein ganz *freyes* Bewußtseyn der Freyheit von dem *nothwendigen* Bewußtseyn der Freyheit; die bloße Thatfache wird ihm reine Thathandlung. Er weiß nun, wie er zum Bewußtseyn des Ich, als eines Seyns, gekommen ist. Und wenn er nun alle Bestimmungen des Bewußtseyns aus der Voraussetzung des Ich, als bloßer reiner Selbstthätigkeit, die sich selbst zur Reflexion erhebt, wirklich erklärt, und einseht, daß dieselben auf keine andere Art er-
klärt

klärt werden können, ohne daß das Ich zum Nicht-Ich herabgewürdigt wird, so weiß er nun auch mit der untrüglichen Gewissheit, daß er sich in dem gemeinen Bewußtseyn nur darum als ein freyes *Wesen* (Objekt) *erscheint*, weil er ursprünglich nichts, als Freyheit (als ein nur von sich selbst, als letztem Grunde, abhängendes Handeln, das sich selbst zum Bewußtseyn erhebt, und in der ursprünglichen Selbstanschauung als absolutes Gefühl erscheint) *ist*. Dadurch aber, daß er einsieht, er könne sich seinem ursprünglichen Charakter nach nicht anders setzen, denn als ein freyes Handeln, das sein wahres Seyn ausmache, wenn er die sämmtlichen Bestimmungen des Bewußtseyns nicht als lauter Widersprüche, wodurch die Existenz des Bewußtseyns selbst aufgehoben würde, erklären will, verwandelt er diese deutliche Einsicht von seinem ursprünglichen Seyn wieder in ein absolutes Gefühl, welches der Grund aller Realität ist. Denn das Bewußtseyn, daß man schlechthin nicht anders verfahren könne, als man wirklich verfährt, giebt eine absolute Schranke, die man sich selbst setzt, als eine solche, über die man nicht hinaus könne; und das Bewußtseyn einer solchen absoluten Schranke ist ein absolutes Gefühl.

Dadurch bekommt die Wissenschaftslehre eine unerschütterliche Festigkeit, weil das Fundament derselben absolutes Gefühl ist. Die deutliche Einsicht, daß sich das reflektirte Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmungen schlechterdings nicht anders erklären

erklären lasse, denn durch die Voraussetzung des absoluten Ich, als eines bloßen Handelns, das alle Bestimmungen des Bewusstseyns selbstthätig producirt, und durch keinen *Grund* außer sich bestimmt werden kann — ob gleich zu dem absoluten Grunde des Bewusstseyns, der im Ich selbst liegt, noch eine Bedingung hinzugedacht werden muß — diese deutliche Einsicht, die nur dadurch vollkommen deutlich werden kann, daß man wirklich alle Bestimmungen des Bewusstseyns auf eine für die Vernunft ganz befriedigende Art aus jener Voraussetzung deducirt, ist der einzig mögliche *indirekte* Beweis, daß der absolute Grund alles Willens gefunden sey. Durch das Bewusstseyn *des nicht anders seyn können*s wird jene deutliche Einsicht wieder in ein absolutes Gefühl verwandelt, das sich ursprünglich vor allem Philosophiren aufdrängt. Man wird sich nun mit eben der untrüglichen Gewissheit, mit der man sich des bestimmten Bewusstseyns selbst bewußt wird, welches kein Mensch bey Verstande läugnen kann — bewußt, daß man sich der *ursprünglichen* Handlung, die der menschliche Geist bewußtlos producirt, und dadurch sein eignes Seyn setzt, wirklich bemächtigt, und dadurch die Einsicht in den ganzen Mechanismus der Vernunft errungen habe. Wäre auch die Möglichkeit nur denkbar, daß das Bewusstseyn auf eine andere Art erklärt werden könnte, als durch jene Voraussetzung, so wäre dieselbe nichts, als eine bloße Idee, durch Freyheit des Denkens erzeugt, und ihre Realität sammt der Realität alles dessen,

dessen, was darauf begründet würde, hätte nur hypothetische Gültigkeit. Also bloß die Einsicht, daß in Absicht auf alles das, was ein Gegenstand des Bewußtseyns seyn kann, schlechthin keine andere Erklärungsart möglich sey, erhebt die Idee des absoluten Grundes zur absoluten Realität, indem sie dieselbe wieder zu dem absoluten Gefühle reducirt, woraus sie ursprünglich entspringt. Aber auch dieser indirekte Beweis kann keinem Menschen gegeben werden. Jeder muß sich denselben selbst geben, dadurch, daß er ihn wirklich durch intellektuelle Anschauung für sich selbst hervorbringt. Denn nichts kann in den menschlichen Geist kommen, das er nicht durch selbstthätiges Handeln in sich selbst setzt, und bestimmt. Er verstehet nur das, was ganz sein eignes Produkt ist, und ist daher jedem fremden Einflusse, und Produkte verschlossen. Nur das ist *für ihn*, was in Absicht auf Form und Inhalt *durch ihn* ist. Ich kann zwar die Wahrheiten, die ein anderer gefunden hat, auch zum Eigenthume meines Geistes machen, aber nur unter der Bedingung, daß ich dieselben Handlungen, durch welche der andere zu der bestimmten Einsicht gekommen ist, in mir hervorbringe, und auf dieselbe Art auf sie reflektire. Die Wahrheit ist nichts für sich Bestehendes, sondern ein bloßes Produkt meiner Selbstthätigkeit. Sie kann mir also nie gegeben werden; es sind nur Winke möglich in Absicht auf die Geisteshandlungen, die ich vornehmen muß, um zu einer bestimmten Einsicht zu gelangen. Und selbst diese

diese Winke muß ich erst nachbilden, und in mir reproduciren, um sie verstehen zu können, weil mein Geistesauge nur meine eignen Geschöpfe sehen kann, und für das, was ich nicht selbst producirt habe, durchaus blind ist.

Aber dies ist gerade der fatale Punkt, auf den sich die Gegner nicht einlassen wollen. Um die Realität des ersten Grundes alles Wissens einsehen zu können, müßten sie nicht nur die ursprüngliche Handlung, die der menschliche Geist bewußtlos hervorbringt, wodurch er seine eigne Existenz setzt, und die sich daher als absolutes Gefühl äußert, zum deutlichen Bewußtseyn erheben, und dem blinden Gefühle gleichsam Augen einsetzen, sondern auch alle Bestimmungen des Bewußtseyns wirklich daraus deduciren. Nur dadurch würden sie sich der Einsicht bemächtigen, daß sich das gegebene Bewußtseyn schlechthin auf keine andere Art erklären lasse, als durch die Voraussetzung jenes Grundes. Aber gewohnt, wenn ich mich so ausdrücken darf, an bloßes Gedächtnißfutter, das ihnen vorgelegt werden muß, fodern sie gleich anfangs Beweise, die nur durch Definitionen möglich sind, und die, weil die letzteren immer Begriffe voraussetzen, welche bis ins Unendliche fort höhere Bestimmungsgründe fodern, schlechthin nicht gegeben werden können, indem sie nur auf ein leeres Begriffenspiel führen. So lange sie das Sinnlose ihrer Foderungen nicht einsehen, muß ihnen alles das, was die Wissenschaftslehre behauptet, als

als lauter Widerspruch erscheinen, und zwar vorzüglich aus dem Grunde, weil der transcendente Standpunkt in Vergleich mit dem empirischen, wo alles ohne alles Zuthun des Ich als gegeben erscheint, eine ganz entgegengesetzte Ansicht gewährt, insofern man hier einsieht, daß alles, was für das Ich seyn soll, durch dasselbe erst producirt werden muß, so daß jedes mögliche Seyn nur als der Schatten eines selbstthätigen Handelns bestimmt wird. Diese Ansicht scheint wider den gefunden Menschenverstand zu verstoßen, ob sie gleich die einzig mögliche ist, die auf dieselben Resultate, die jener *nothwendig* aufstellt, zurück führt, und dieselben unerschütterlich fest begründet, statt daß die entgegengesetzte Denkart endlich auf ein Ziel leitet, wo alle nothwendigen Ausprüche des natürlichen Verstandes als unauflösliche Widersprüche erscheinen, und daher als Täuschung, und Traum erklärt werden müssen.

Hat man es einmal zur Einsicht gebracht, daß der erste Grund alles Wissens, der anfangs nur mit hypothetischer Gültigkeit aufgestellt werden kann, und erst absolute Realität durch die vollständige Deduktion aller Bestimmungen des Bewusstseyns aus demselben erhält, der einzig mögliche sey, so sieht man auch zugleich ein, daß alles das dieselbe Gewissheit habe, was als absolute Bedingung desselben gesetzt werden muß, wenn es auch in Ewigkeit durch keine Erfahrung erreicht werden kann. Aber es ist möglich, daß ein Grund, der aufgestellt wird, wirk-

wirklich der einzig mögliche ist, ohne daß daraus folgt, daß auch die *Darstellung* der absoluten Bedingungen, die er fodert, um sich behaupten zu können, oder das System, das darauf gebaut wird, nicht anders seyn könne. Das System in der Ausführung kann in mancher Rücksicht fehlerhaft, und daher verschiedener Nachbesserungen bedürftig seyn, ob es gleich seinem Fundamente nach unveränderlich fest ist. Es ist daher nicht zu befürchten, daß die Perfektheit des menschlichen Geistes, die ins Unendliche gehet, und nach welcher jedes noch so vollkommen scheinende Menschenwerk als mangelhaft angesehen werden muß, aufgehoben werde. Nur der unfehlbare Papst der neuesten philosophischen Kirche, die eben sowohl alles auf das Gedächtnis beschränkt, wie das christliche Papstthum, darf behaupten, daß sein System keiner *Nachbesserung*, fähig, und bedürftig sey, daß folglich für alle künftigen Philosophen nichts weiter zu thun übrig bleibt, als das blindgläubig in tausenderley Formen wieder nachzuägen, was durch die philosophische Bibel entschieden ist.

Das System des menschlichen Geistes an sich, insofern man darunter den Inbegriff der *nothwendigen* Handlungsweisen desselben versteht, die er bewußtlos producirt, und für sich jede mögliche Realität in der Reflexion zu Stande bringt, ist schlechthin gewiß, und infallibel. Alles, was durch ein solches ursprüngliches, und nothwendiges Handeln in das Bewußt-

Bewußtseyn kommt, enthält objektive Wahrheit, die in der *nothwendigen* Vorstellung, die sich darauf beziehet, nicht täuschen kann; die letztere entspricht derselben vollkommen, so dafs in derselben nichts vorkommen kann, das nicht in der ersteren liegt, und umgekehrt. Hier hat absolute Identität zwischen dem Subjektiven und Objekten statt. Alles daher, was je durch ein nothwendiges Denken in einer Menschenseele gewesen ist, oder noch seyn wird, ist schlechthin wahr. Von jedem Irrthum mufs sich zeigen lassen, dafs er etwas sey, das nicht *nothwendig* gedacht werden müsse, sondern vielmehr dafs dessen Gegenteil ein Gegenstand des nothwendigen Denkens sey. „Wenn die Menschen irrten, sagt „Fichte, so lag der Fehler nicht im Nothwendigen, „sondern die reflektirende Urtheilskraft machte ihn „in ihrer Freyheit, indem sie ein Gesetz mit dem „andern verwechselte. Ist unsere Wissenschaftslehre „eingetroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie „schlechthin gewifs, und infallibel, wie jenes; aber „die Frage ist eben davon, ob, und inwiefern unsere „Darstellung getroffen sey. Und darüber können „wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahr- „scheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie „hat nur unter der Bedingung, und nur insofern „Wahrheit, als sie getroffen ist. — Hiezu kommt „noch der Umstand, dafs ein System wirklich im „Ganzen richtig seyn kann, ohne dafs die einzelnen „Theile desselben die völlige Evidenz haben. Es „kann hie und da unrichtig gefolgert, es können er-
 „weis-

„weisbare Sätze ohne Beweis aufgestellt, oder unrichtig bewiesen seyn; und die wichtigsten Resultate „sind dennoch richtig. Dies scheint unmöglich, es „scheint, daß eine haar kleine Abweichung von der „geraden Linie nothwendig zu einer sich ins Unendliche vergrößernden Abweichung führen müsse; und „so würde es allerdings seyn, wenn der Mensch „bloß ein denkendes, und nicht auch ein fühlendes „Wesen wäre; und wenn nicht oft das Gefühl durch „Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Raisonnements die alten Verirrungen „berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurück leitete, wohin er durch richtige Folgerungen nie wieder zurückgekommen wäre.“

„Also wird, wenn auch eine allgemeingeltende „Wissenschaftslehre (in Ansehung der Hauptpunkte) „aufgestellt werden sollte, die philosophirende Urtheilskraft noch immer selbst in diesem Felde an ihrer fortdauernden Perfektibilität zu arbeiten, sie „wird noch immer Lücken auszufüllen, Beweise „zu schärfen, Bestimmungen noch näher zu bestimmen haben.“ (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* S. 58.)

Also ein anders ist der Inbegriff der nothwendigen Handlungsweisen, die der menschliche Geist ursprünglich bewußtlos hervorbringt, und dadurch zum Bewußtseyn jeder möglichen Realität kommt, ohne daß er sich zugleich der Art bewußt

wußt wird, wie er zu diesem Bewußtseyn gekommen ist; ein anders ist die *Darstellung* dieses Inbegriffes, die mit Bewußtseyn, und Freyheit geschieht. In Rücklicht auf den ersten ist kein Irrthum möglich, so wenig es möglich ist, daß das Ich Nicht-Ich ist; aber in der Darstellung können verschiedene Fehler begangen werden, so daß man auf Resultate stößt, die der Erfahrung entweder zum Theil, oder durchaus widersprechen. Ist die Darstellung der nothwendigen Handlungsweisen des menschlichen Geistes getroffen, so muß sie endlich auf dieselben Resultate zurückführen, die der natürliche Verstand, durch ein nothwendiges Bewußtseyn (Gefühl) oder durch Vernunftinstinkt geleitet, nothwendig aufstellt, und es darf im ganzen Systeme kein Satz vorkommen, der der Erfahrung widerspricht, weil es der Zweck der Philosophie nicht seyn kann, die Erfahrung aufzuheben, sondern durch die Deduktion aus einem absoluten Grunde unerschütterlich fest zu begründen. Kommen nun in der Darstellung Sätze, als Resultate, vor, die der Erfahrung widersprechen, so ist die Darstellung sicher nicht getroffen; aber daraus folgt keinesweges, daß der absolute Grund, der ohne allen Grund vorausgesetzt wird, unrichtig sey. Es kann seyn, daß in irgend einer Stelle der Darstellung ein unrichtiger Schluß gemacht wurde, der dann jene Resultate nothwendig herbeyführt, ohne daß dadurch die absolute Gewißheit des ersten Grundes aufgehoben wird. Man muß dann den Weg rückwärts machen, und die Stelle auffuchen,

wo der Fehler begangen wurde, der sich auch ganz gewiß wird auffinden lassen, wenn die erste Voraussetzung richtig ist. Wenn daher auch die Gegner eines Systems, das von der absoluten Voraussetzung der Wissenschaftslehre ausgehet, in der Darstellung einige Ungereimtheiten aufzeigen könnten, so würde daraus doch keinesweges folgen, daß das System in seiner Grundanlage falsch sey. Es kann ja aus einem an sich wahren, ja einzig möglichen Grundsatz in dem Fortgange der Deduktionen unrichtig gefolgert worden seyn, wodurch jene Ungereimtheiten vollkommen erklärt, und nach Hinwegräumung des gemachten Fehlers befriedigend berichtigt werden könnten. Es kommt in Rücksicht auf die Einsicht der absoluten Gewißheit des ersten Grundes, den die Wissenschaftslehre aufstellt, anfangs alles darauf an, daß man sich von der Unmöglichkeit aller übrigen, die aufgestellt werden können, vollkommen überzeuge, so daß man durch eine Deduktion bis auf die letzten Resultate, auf welche sie führen, sich selbst den evidenten Beweis giebt, daß sie nicht nur keinesweges leisten, was sie leisten sollen, sondern den Denker gerade bey einem Ziele niedersetzen, wo er nichts, als unaufhörliche Widersprüche, findet, und wornach folglich alles, was das nothwendige Bewußtseyn ausagt — die ganze Erfahrung, die erklärt und begründet werden soll — als Täuschung, und Traum angesehen werden muß. Hat man einmal diese Einsicht erreicht, dann ist es leicht, den einzig möglichen Weg, der zur Wahr-
heit

heit fñhret, zu finden, der dem Irrthume gerade gegenñberliegt. Der Grundsatz, der noch einzig ùbrig bleibt unter den mñglichen, muß wahr seyn, so gewiß Bewußtseyn ùberhaupt statt hat. Man trete nur mit Muth und Entschlossenheit den Weg der Deduktion, oder der Untersuchung der einzig mñglichen Bedingungen, unter welchen derselbe statt haben kann, an, ohne sich durch Schwierigkeiten, die auf diesem Wege unvermeidlich sind, oder durch scheinbare Widerspruche irre machen zu lassen; es wird sich am Ende immer zeigen lassen, daß die letzteren durch irgend einen Fehler im Schliessen entstanden sind; und so wie dieser entdeckt ist, werden sie sich auch berichtigen lassen. Man hat den Sieg schon in Hñnden, wenn man einmal die Hauptresultate der absoluten Voraussetzung, worauf es bey der Begrñndung des menschlichen Willens vorzùglich ankommt, in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit derselben erblickt, und dann hauptsäch- lich aus dem Endresultate mit ùberraschender Evidenz sieht, daß dadurch alle Widerspruche, die aus den ùbrigen Grundsätzen folgen, wirklich gelñset, und die wesentlichen Bestimmungen des nothwendigen Bewußtseyns (die ganze Erfahrung) auf eine vollkommen befriedigende Art erklñrt werden können. Diese Einsicht muß den Muth aufs neue entflammen, die Versuche, alle *einzelnen* Bestimmungen des nothwendigen Bewußtseyns aus dem vorausgesetzten Grundsatz zu deduciren, und systematisch zu ordnen, so lange fortzusetzen, bis sie durch

die wirkliche Aufstellung eines durchaus harmonischen Systems wirklich gelungen sind. Man kann das System im Ganzen richtig gefasst haben, und doch noch große Schwierigkeiten finden, wenn man einzelne Thatfachen des nothwendigen Bewusstseyns auf eine vollkommen befriedigende Art sich selbst erklären will. Aber diese Schwierigkeiten verschwinden nach und nach durch fortgesetzten Fleiß. Mit jedem Gelingen einzelner Deduktionen wird die Ueberzeugung fester, daß der aufgestellte Grundsatz der einzig richtige sey, bis das ganze System mit einem Lichte dasteht, das allen Zweifel verscheucht.

§. 18.

Wenn unser Wissen Realität hat, so ist nur *ein* Grundsatz möglich, der keinen Grund mehr voraussetzt, und daher an sich unerweislich ist, und wovon nur ein indirekter Beweis möglich ist, der darinn besteht, daß man einsieht, die gesammte Erfahrung lasse sich nur aus ihm deduciren, indess jeder anderer dieselbe durch unvermeidliche Widersprüche, auf die er zuletzt führet, nothwendig aufhebt, statt sie zu erklären und zu begründen. Wenn es hingegen einen solchen ersten, einzig möglichen Grundsatz giebt, so hat unser Wissen Realität. Das ist ein Zirkel, der auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft unvermeidlich ist. Aber er fällt weg, sobald man die theoretische Vernunft auf die reinprakt-

praktische gründet, oder vielmehr sie zur reinpraktischen steigert. Warum hat denn unser Wissen Realität, und warum giebt es einen ersten Grund desselben? Weil es absolut so *seyn soll*. In Rücksicht auf das, was die Vernunft absolut fodert, so dafs sie sich ohne die Realität dessen, was gefodert wird, selbst aufgeben müfste, läfst sich mit Vernunft nach keinem Grunde mehr fragen. Die Vernunft ist, weil sie *seyn soll*; und sie *soll seyn*, weil sie *seyn soll*. Nur was absolut *seyn soll*, hat ursprünglich Realität; es ist schlechthin möglich, und eben darum schlechthin wirklich, und nothwendig. Was aber absolut *seyn soll*, ist ursprünglich nur die Vernunft, oder das Ich. Alles Uebrige soll nur unter der Bedingung *seyn*, als das Ich *seyn soll*, insofern es als die absolute Kraft gesetzt wird, die alle Bestimmungen des Bewusstseyns selbstthätig hervorbringt, ohne dafs es in dieser Produktion von einer fremden Kraft, als Grunde, abhängt, ob es gleich noch etwas aufer sich als absolute Bedingung zur Möglichkeit des bestimmten Bewusstseyns fodert, ohne welche es seiner selbst, als absoluten Grundes, sich nicht bewußt werden könnte. Darum muß von dem Ich, als dem absoluten Grunde aller Bestimmungen des Bewusstseyns, oder von dem reinen Selbstbewußtseyn ausgegangen werden, um sich zu überzeugen, dafs alles, was noch nebst dem Ich als Gegenstand eines nothwendigen Bewusstseyns in uns vorkommt, oder was das Ich eben so nothwendig setzt, als es sich selbst setzt, absolute Gewifsheit habe, Jede mögliche

Realität, die noch nebst dem Ich gesetzt wird, hängt von dem reinen Selbstbewußtseyn ab, und ist nur insofern, als das Ich in theoretischer und praktischer Rücksicht ist. Das Ich ist also der Anfangs- und Endpunkt, wodurch jede Realität befestigt wird. Selbst die Idee der Gottheit kann nur insofern als absolute Realität gesetzt werden, als von dem Ich ausgegangen wird, als einer Kraft, die zwar unabhängig von der Gottheit alle Bestimmungen des Bewußtseyns selbstthätig hervorbringen kann, und insofern absolut ist, aber dennoch insofern beschränkt ist, als es nicht wirklich alle Realität in sich vereinigt, und sich nie zu einer *realen* Aboluthheit erheben kann, sondern nur nach diesem Ziele strebt, und sich durch ein unendliches Fortschreiten demselben immer mehr nähert, ohne dafs es dasselbe in irgend einem Zeitpunkte vollkommen erreichen kann. In diesem ewigen Streben nach *realer* Aboluthheit, und, was daraus folgt, in der absoluten Forderung, diesem Ziele immer näher zu kommen, besteht das Wesen des Ich. Die bestimmte Einsicht, dafs das Ich in keinem Zeitpunkte das durch seine eigne Natur ihm vorgesteckte Ziel erreichen kann, erhebt die blofse Idee der Gottheit zur absoluten Realität, so dafs diese eben so gewifs ist, als das Ich selbst ist. Nur die richtige Selbstkenntnifs führet nothwendig zu Gott. Jedes andere Princip führet zum Atheismus. So ist z. B. in der Natur aufler dem Ich Gott nie zu finden. Um nämlich das Bewußtseyn in theoretischer Hinsicht zu erklären, bedarf es aufler dem

Ich

Ich keiner andern Bedingung, als dafs eine dem Ich entgegengesetzte, folglich bewusstlose Kraft gesetzt werde, die, als solche, blofse Naturkraft seyn kann, und die absolute Nothwendigkeit einer über alle Naturkraft erhabenen moralischen Kraft — so, wie die Gottheit charakterisirt werden mufs — nothwendig ausschliesst. — Man kann mit Recht fragen, ob, und aus welchem Grunde Gott sey. Nach der Ansicht, welche die Wissenschaftslehre gewährt, kann die Antwort nicht anders ausfallen, als so: Gott ist, so gewifs ich selbst bin. Der einzig mögliche Grund also, nach welchem ich die blofse Idee der Gottheit zur absoluten Realität erhebe, ist die Natur der Ichheit, die sich dem gemeinen Menschen als absolutes Gefühl aufdrängt, von dem Philosophen aber zur deutlichen Einsicht erhoben wird. Der Mensch, der sich blofs dem Vernunftinstinkt hingiebt, kann keinen Augenblick an der Realität der Gottheit zweifeln, so wenig er an seinem eignen Daseyn zweifeln kann. Nur der Philosoph, der einen irrigen Weg der Spekulation betritt, mufs, wenn er consequent verfährt, *theoretisch* diese Realität läugnen, ob er sie gleich *praktisch* immer voraussetzen gezwungen ist. Der Philosoph, der den einzig möglichen Weg der Spekulation, der zur Wahrheit führet, betreten hat, schöpft aus derselben Quelle, aus welcher auch der gemeine Menschenverstand schöpft, nur mit dem Unterschiede, dafs er daraus mit deutlicher Kenntnifs derselben schöpft, der gemeine Verstand aber durch ein blofses

ses Gefühl dahin geleitet wird. Die wahre Philosophie kann also so wenig, als der gemeine Verstand, an der Realität der Gottheit zweifeln; sie erhebt das absolute Selbstgefühl zur reinen Selbstkenntniß, und muß folglich nothwendig bestätigen, was der gemeine Verstand, durch bloßes Gefühl geleitet, aussagt. — Aber ich kann mit Vernunft nicht mehr fragen, ob ich selbst bin. Ich bin schlechthin, weil ich bin. Meine Ichheit läßt sich nicht mehr aus einem andern Grunde deduciren; sie ist vielmehr das absolute Princip alles möglichen Deducirens. Jede mögliche Realität, die gesetzt werden mag, muß also aus dem Ich deducirt werden, indem das Selbstbewußtseyn jedem andern objektiven Bewußtseyn zum Grunde liegt; aber das Ich läßt sich schlechthin nicht weiter deduciren. So viel zur Erläuterung des Satzes, daß jede mögliche Realität aus dem *reinen* Selbstbewußtseyn deducirt werden muß.

Ich sage aus dem *reinen* Selbstbewußtseyn. Aber habe ich denn je in der Wirklichkeit ein *reines*, von aller Affektion *unvermishtes* Selbstbewußtseyn? Nimmermehr. Mein wirkliches Selbstbewußtseyn ist immer bestimmt durch irgend eine Affektion, die auf etwas, das ich nicht bin, hindeutet. Ich finde mich in jedem Zeitmomente meines Daseyns so, oder so afficirt. Das bestimmte Selbstbewußtseyn ist mir Thatfache, die ich wahrnehmen kann. Aber wie ist's möglich, daß ich die Bestimmungen des Bewußt-

wußt-

wußtseyn, als Thatfachen, wahrnehmen kann? Nicht anders, als daß ich setze, *ich sey es selbst*, und keines weges eine fremde Kraft außer mir, wodurch diese Bestimmungen hervorgebracht werden. Nur nach dieser Voraussetzung kann ich diese Bestimmungen *meine* Bestimmungen — *meine* Empfindungen, *meine* Gedanken, und Entschlüsse nennen. Setzte ich ursprünglich voraus, daß sie durch eine fremde Kraft hervorgebracht würden, so könnte ich sie nicht als *mein* Produkt, und Eigenthum ansehen, als etwas, das mir imputirt werden könnte. Ich setze also, so wie ich nur zum Bewußtseyn komme, durch den Vernunftinstinkt getrieben, *meinem Afficirtseyn* (dem beschränkten Ich) ein *absolutes Seyn* (ein reines Ich) voraus, das nichts anders ist, als die absolute Kraft, die alle Bestimmungen des Bewußtseyns selbstthätig, obgleich unter der Voraussetzung einer äußern Bedingung, die zu jener Kraft, als absolutem Grunde des Bewußtseyns, hinzugedacht wird, hervorbringt. Das *Afficirtseyn*, das ich wahrnehme, ist ein *beschränktes* Handeln; das *absolute Seyn* aber, das ich nie wahrnehmen kann, sondern nur als Erklärungsgrund des ersteren postulire, ist ein *unbeschränktes* Handeln, das schlechthin von keinem Objekt, sondern nur von sich abhängt. Ich kann mir nämlich des Afficirtseyns nur dadurch bewußt werden, daß ich es dem *Nichtafficirtseyn*, also dem absoluten Seyn, das ich mir anmuthe, entgegensetze, auf dasselbe beziehe, dann mit andern Arten des Afficirtseyns vergleiche, und eines durch das

das andere bestimme. Das Afficirtseyn also, oder das Empfinden ist kein Leiden, sondern ein Handeln, aber ein beschränktes Handeln, ein thätiges Beziehen eines Zustandes von Beschränktheit auf ein absolutes Seyn, und dann auf andere Arten der Beschränktheit. Insofern ich aber dem ewigen Wechsel des Afficirtseyns *zufolge*, welches nur dadurch möglich ist, daß ich das eine Glied des Wechsels durch das andere bestimme, und dadurch die ganze, in die Unendlichkeit sich hinziehende Kette des Wechsels *für mich* hervorbringe, erhebe ich mich über mich selbst, lege ich dem afficirten Ich ein nicht afficirtes, also absolutes, Ich zum Grunde, und setze mich ursprünglich vor allem Afficirtseyn als die absolute Kraft, die weiter kein höheres Glied, als Befestigungspunkt, voraussetzt, sondern selbst das Glied ist, das sich selbst trägt, und an welchem alle Wechselglieder fortlaufen, und dadurch absolute Einheit erhalten.

Aber bin ich denn wirklich das, was ich mich ursprünglich setze? Bin ich wirklich Ich, so daß ich alle Bestimmungen des Bewußtseyns *selbst* hervorbringe, und als das absolut thätige Princip über alles Afficirtseyn erhaben bin; oder scheine ich nur Ich zu seyn, so daß das Bewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen durch eine fremde Kraft (durch die Natur, oder die Gottheit) hervorgebracht wird, und ich folglich nur eine Modifikation dieser fremden Kraft bin? Kann ich die reine Ichheit, als die abso-

absolute Kraft, wodurch alles, was in dem Bewußtseyn vorkommt, hervorgebracht werden soll, wahrnehmen, so wie das bestimmte Afficirtseyn ein Gegenstand der Wahrnehmung ist? Keinesweges. Was habe ich denn nun für einen Grund, die Bestimmungen des Bewußtseyns (das *empirische* Ich) aus mir selbst, als absoluter Kraft (dem *reinen* Ich) herzuleiten? Es ist schlechthin kein theoretischer Grund möglich. In theoretischer Rücksicht ist es eben so möglich, daß das Bewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen das Produkt einer fremden Kraft ist, als daß das reine Ich, als welches ich mich ursprünglich selbst setze, der absolute Grund davon seyn soll. Ob ich also im eigentlichsten Verstande Ich, nämlich der letzte Grund jedes bestimmten Bewußtseyns, bin, oder ob das reine Selbstbewußtseyn, wodurch ich mein Wesen in Selbstständigkeit und Freyheit setze, eine bloße Täuschung ist, diese feste, unerschütterliche Überzeugung kann ich durch keinen theoretischen Vernunftgrund, durch kein vermitteltes Wissen, sondern bloß durch ein unmittelbares Wissen, das ein Glauben ist, erreichen. Ich glaube an die Realität der Idee der reinen Ichheit, die ich als das absolut thätige Princip jedem bestimmten Bewußtseyn zum Grunde lege, nicht weil ich dies aus irgend einem Grunde weiß, sondern weil ich *absolut Ich seyn will*, weil *es schlechthin so seyn soll*. Alles mögliche *theoretische* Wissen ist vermittelt durch einen Grund, und hört folglich auf, ein Wissen zu seyn, so bald kein Grund da ist. Aber
 der

der Charakter des ursprünglichen *praktischen* Wissens besteht darin, daß es unmittelbar ist, und folglich jeden Grund ausschlägt. Es ist, subjektiv angesehen, nur ein absolutes Fodern dessen, *was schlechthin seyn soll*. So wie aber das Wesen des Ich darin besteht, daß es für sich selbst, und durch sich selbst, zum Subjekt-Objekt wird, so muß das ursprüngliche Fodern dessen, was schlechthin seyn soll, auch objektiv werden, und so wird es ein unmittelbares, praktisches Wissen, das ein Glauben ist. Also der absolute Grund alles dessen, was *wirklich ist*, ist ein absolutes Fodern dessen, was *seyn soll*; das theoretische Wissen ist auf das praktische gegründet. Nun hängt von dem reinen Selbstbewußtseyn jedes andere Bewußtseyn ab, das sich auf irgend eine Realität außer dem Ich beziehet. Also ist das, was ursprünglich *seyn soll*, nur das Ich, insofern es rein von aller Affektion gesetzt wird. Ich kann mich in der Wirklichkeit nur insofern als afficirt setzen, als ich mich ursprünglich als ein ganz reines, über alles Afficirtseyn erhabenes, und dasselbe bestimmende Ich setze.

Ich nehme mich nur unter der Bedingung als afficirtes Ich wahr, als ich mich nach meinem ursprünglichen Charakter schlechthin nicht wahrnehmen kann, und daher an das wahrnehmbare Ich ein reines Ich knüpfe, das nur für mich *da ist*, insofern es absolut *seyn soll*. Dieses absolute Ich setze ich mit eben der Nothwendigkeit, als ich mir Bewußtseyn

seyn überhaupt zuschreibe. Denn jedes wirkliche Bewußtseyn kann nur ein *bestimmtes* seyn; ich setze mich aber immer als den letzten Grund jeder Bestimmung des Bewußtseyns, so wie ich das *bestimmte* Bewußtseyn *mein* Bewußtseyn nenne, und daher sage: *Ich* empfinde, *ich* denke, *ich* will dieses, oder jenes. Das Bewußtseyn, insofern es *mein* Bewußtseyn seyn soll, läßt sich schlechterdings nicht anders erklären, als dadurch, daß ich dem wahrnehmbaren (afficirten) Ich ein absolutes, das schlechthin nicht wahrgenommen werden kann, sondern nur absolut postulirt wird, zum Grund lege. *Will* ich das ganze Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmungen als bloße Täuschung erklären, insofern ich setze, daß es nicht eigentlich *mein* Bewußtseyn, sondern ein Produkt einer fremden Kraft seyn soll, so kann ich dies freylich thun. Es ist kein theoretischer Vernunftgrund da, der mich hinderte, dieses zu thun, und den freyen Flug der Spekulation hemmte. Aber das Bewußtseyn, das ich *mein* nenne, *soll* schlechthin kein Produkt einer fremden Kraft seyn; die Kraft, von der das Bewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen abhängt, *will* ich schlechthin selbst seyn. *Dies soll so seyn, weil es so seyn soll.* So setzt, so fodert das Ich bewußtlos, so bald es zum Bewußtseyn kommt; ja es kann nur durch dieses absolute Setzen, und Fodern zum bestimmten Bewußtseyn gelangen. Das Ich ist für sich nur insofern ein bestimmtes Etwas (ist sich irgend einer bestimmten Affektion bewußt), als es bewußtlos an sich

sich die Foderung macht, etwas anders zu seyn, als was es wirklich ist. Das Ich ist nie das, was es seyn soll. Es ist in der Wirklichkeit immer beschränkt; und es ist nur insofern für sich beschränkt, als es seine Beschränktheit entgegengesetzt seinem absoluten Seyn, das es sich anmuthet. Der Philosoph erhebt dieses absolute Setzen, und Fodern, das zwar bewußtlos geschieht, aber den ganzen Mechanismus des Bewußtseyns begründet, zum deutlichen Bewußtseyn; das rein-Praktische wird ihm dadurch zum rein Theoretischen, das ursprünglich Subjektive zum Objektiven, das Ideale zum Realen. Alles dies ist an sich absolut Eins, und nur in der Ansicht verschieden, die das reflektirte Bewußtseyn nothwendig herbey führt. Nun hat die Beantwortung der Frage, die in keinem andern Systeme gelöst werden kann, und am Ende zu lauter unauflöslchen Widersprüchen führet, keine Schwierigkeit mehr, der Frage nämlich, wie die rein praktische Vernunft theoretisch, wie aus dem Subjektiven ein Objektives, aus dem Idealen ein Reales, und umgekehrt, werden könne. Es entstehet hier nicht das Eine aus dem Andern, wie ein Bewirktes aus der Ursache; sondern Eines ist durch das Andere bestimmt nach dem Gesetze der Wechselwirkung, so daß das scheinbare Produkt nichts anders ist, denn als die Ursache, und die Ursache nichts anders, denn als das Produkt. Ursache und Produkt sind hier, allen Gesetzen des Denkens zuwider, nichts als *vollkommene* Wechselbegriffe, so daß einer statt des andern gesetzt werden

den kann. Also die rein praktische Vernunft ist nach dieser Ansicht vollkommen das, was die rein theoretische, das Subjektive, und Ideale vollkommen das, was das Objektive, und Reale ist. Nur in dem gemeinen (nicht philosophischen) Bewußtseyn scheint beydes verschieden, und einander entgegengesetzt zu seyn. Der Grund liegt darin, weil man sich hier des ursprünglichen absoluten Handelns (des Setzens, und Foderns dessen, was absolut seyn soll) nur als eines Produktes bewußt wird, woraus das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Selbstständigkeit entliehet, ohne daß man weiß, wie man zu diesem Bewußtseyn gekommen ist. Der Philosoph faßt aber das absolute Handeln, woraus das Selbstbewußtseyn, und jedes andere Bewußtseyn entliehet, in seiner ganzen Reinheit auf, und weiß daher, wie er zum nothwendigen Bewußtseyn von Freyheit, und Beschränktheit gekommen ist. So wird ihm die rein praktische Vernunft zugleich rein theoretisch; das Subjektive ist mit dem Objektiven, der Idealgrund mit dem Realgrund ursprünglich absolut Eins. Und so muß es seyn, wenn das gesammte Wissen unerschütterlich fest begründet werden soll.

Ich bin bloß Ich meinem reinen Charakter nach, insofern ich Ich *seyn soll*. Wenn ich sage: Ich *bin* Ich, so ist dies bloß die theoretische Ansicht desselben Satzes, der durch ein Postulat ausgedrückt wird, und daher der reine Ausdruck der rein praktischen Vernunft ist: Ich *soll* schlechthin Ich seyn; ich *soll* schlecht.

schlechthin meine Abfolutheit nicht aufgeben, und das Bewußtfeyn, wodurch ich mich felbft, und alles aufser mir fetze, als ein Produkt einer fremden Kraft erklären. Eben dadurch, daß ich das Bewußtfeyn fammt allen Beftimmungen *mir* zufchreibe, und es *mein* nenne, fetze ich mich felbft als die abfolute Kraft, die flechthin feyn, und daffelbe hervorbringen foll, wenn ich gleich mein reines Ich auf keine Art wahrnehmen kann.

Alfo jede Realität, die wahrgenommen werden kann, und infofern *ift*, gründet fich zuletzt auf eine Realität, die flechthin nicht wahrgenommen werden kann, und infofern *nicht ift*, fondern abfolut *feyn foll*. Der Grund alles Seyns ift in gewiffer Rückficht etwas, das *nicht ift*, fondern deffen Seyn nur flechthin postulirt wird. Der erſte Grundſatz der Philoſophie kann daher eigentlich nur durch ein abfolutes *Postulat* ausgedrückt werden. Dadurch werden alle die Widerſprüche gehoben, die bey einem bloßen Satze, wodurch der erſte Grund alles Willens ausgedrückt werden foll, ſtatt haben. In einem bloßen Satze wird irgend ein Begriff beſtimmt, woraus, wenn die Beſtimmung richtig feyn foll, nothwendig eine Definition entſtehet. Und ſo müßte die Philoſophie auf eine Definition gegründet werden, welches unmöglich iſt, wie wir weitläufig gezeigt haben. Aber ein *Postulat* iſt der Ausdruck einer bloßen Idee, die nur die Aufgabe zur Definition enthält, aber nie eigentlich definirt werden kann,
weil

weil sie sich auf etwas Über sinnliches, das nicht be-
 gränzt seyn kann, bezieht. Sie ist eine Vorstellung
 nicht von dem, was *wirklich ist*, sondern was *wirk-
 lich seyn soll*. Sie muß erst zu einem Begriffe *herab*
 gestimmt werden, wenn sie einer Definition fähig
 seyn soll. Soll sie gedacht werden, so muß sie frey-
 lich in das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen, und
 durch eine Definition den Gesetzen des Denkens un-
 terworfen werden. Aber man muß sich immer er-
 innern, daß dies nicht ihr ursprünglicher Charakter
 sey. Man muß immer, indem man den Begriff
 festhält, zugleich auf die Idee sehen, die dem Be-
 griffe widerspricht. Dies ist das Geschäft der Ein-
 bildungskraft, die Entgegengesetzte dadurch verei-
 nigt, daß sie zwischen denselben in der Mitte
 schwebt, und ein Produkt zu Stande bringt, das aus
 beyden zusammen gesetzt ist. Was absolut *seyn soll*,
 ist in einem erhabeneren Sinne *wirklich*, als das, was
 als *wirklich wahrgenommen werden kann*. Eine Idee,
 die in dem Wesen der Vernunft liegt, ist eine Wirk-
 lichkeit, die keine Wirklichkeit ist. Der Ausdruck
Wirklichkeit wird hier in zweyerley Bedeutung ge-
 nommen, einmal als eine *wahrnehmbare* (sinnliche),
 das anderemal als eine *nicht wahrnehmbare* (über-
 sinnliche) Wirklichkeit. Diese letztere ist der Grund
 aller *wahrnehmbaren* Wirklichkeit, und daher in ei-
 nem noch höheren Sinne *wirklich*, ob sie gleich nicht
 als *wirklich* erscheint, sondern bloß *ist*, insofern sie
seyn soll. Das absolute Ich ist die absolut erste Idee,
 von der ausgegangen werden muß, und aus welcher
 jede

jede andere mögliche Idee, und jeder Begriff deducirt werden muß, wenn denselben etwas Reales entsprechen soll. Was nicht in der Idee des absoluten Ich liegt, ist durchaus unmöglich. Was *über* die Vernunft ist, ist zugleich *wider* die Vernunft. Es giebt daher keine Geheimnisse, die über die Sphäre des ursprünglichen Ich hinausliegen sollen, und z. B. durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit gelernt werden könnten. Nur das hat nothwendig Realität, was aus der Natur des Ich, wie es an sich ist, hergeleitet werden kann, diese Realität mag nun wahrnehmbar seyn, oder bloß postulirt werden; sie mag auf dem sinnlichen, oder übersinnlichen Gebiete liegen. Aber das Sinnliche ist immer dem Übersinnlichen untergeordnet; daher muß das Erste durch das Letzte, nicht aber umgekehrt, bestimmt werden. Eigentlich ist nur das Übersinnliche im eigentlichsten Verstand real, obgleich es kein Gegenstand der Wahrnehmung seyn kann, und nur insofern *ist*, als es *seyn soll*; das Sinnliche ist immer nur der Schatten des Übersinnlichen, der in der natürlichen Ansicht nothwendig verkehrt stehet, und durch die philosophische Reflexion wieder umgekehrt werden muß, wenn keine unvermeidliche Täuschung, die auf lauter Widersprüche führt, eintreten soll. Das Übersinnliche, dessen wir uns durch intellektuelle Anschauung unmittelbar bewußt werden können, ist das Ich in seinem freyen Handeln. Es ist für uns die Ur-Realität, von der auf alles, was noch nebst dem Ich real seyn soll, Realität übergetragen werden muß.

mufs. Von allem, was noch aufser dem Ich seyn soll, mufs gezeigt werden können, dafs das Ich selbst aufgehoben werden müfste, wenn dieses, oder jenes nicht als real gesetzt würde. Alles also, was aufser dem Ich seyn soll, ist nur insofern, als das Ich ist. Das Ich ist aber ohne allen weitem Grund, aus dem seine Realität deducirt werden müfste. Daher enthält der Satz: Wenn ich bin, so bin ich, baaren Unsinn, ob gleich von jedem möglichen Objekt aufser dem Ich der blofs hypothetische Satz gilt: Wenn A ist, so ist A. Das Ich ist selbst das Princip jedes möglichen Bedingens; seine Realität kann also keinen höhern Grund, wodurch sie bedingt würde, voraussetzen.

Der Grund alles wirklichen, wahrnehmbaren Seyns ist das, was schlechthin *seyn soll*, und insofern *nicht ist*, als es nicht wahrgenommen werden kann. Dieser Satz ist den *antikantischen* Dogmatikern ein Ärgernifs, und den *kantischen* eine Thorheit, wodurch sie sich schon vor aller weiteren Prüfung für berechtigt halten, das ganze System, das die Wissenschaftslehre aufstellt, als ein lächerliches Luftgebäude zu verschreyen. Aber wenn diese Unphilosophen fähig wären, auf ihre eigne Methode, nach welcher sie ihre Lehrgebäude aufführen, zu reflektiren, so würden sie bemerken, dafs sie auf dieselbe Art verfahren, wie der Urheber der Wissenschaftslehre. Denn was ist denn ihr fatales Ding an sich, worauf sie zuletzt jede wahrnehmbare Realität gründen? Ist es

Q

denn

denn wahrnehmbar? Das läugnen sie selbst. Wie kommen sie denn zur Annahme dieser Realität? Bloß durch ein Postulat. Das Ding an sich *ist* für sie nur insofern, als es *seyn soll*. Sie sind überzeugt, daß das Wahrnehmbare (die Erfahrung) nicht anders erklärt werden könne, als durch diese absolute Voraussetzung. Es ist für sie etwas, das ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, und um dieses als möglich zu denken, fordern sie, daß etwas *seyn soll*, das nicht wahrgenommen werden kann, und das folglich für sie nur *da ist*, insofern es *da seyn soll*. Könnten sie beweisen, daß sich die Bestimmungen des Bewußtseyn wirklich *nur durch diese absolute Voraussetzung* erklären lassen, so würde sie auch Realität haben. Selbst das Ich ist ihnen zuletzt ein unergründliches, und auf keine Art wahrnehmbares Ding an sich, das folglich bloß postulirt werden kann. Aber gerade dadurch, daß man bis zur Evidenz zeigen kann, daß durch diese absolute Voraussetzung die Möglichkeit des Bewußtseyns schlechthin aufgehoben wird, fällt die Realität ihres Dinges an sich in das Reich der bloßen Erdichtung, und das ganze Gebäude, das darauf aufgeführt wird, ist ein wahres Luftgebäude, das nur in einer verwirrten Phantasie Festigkeit, Sinn und Bedeutung haben kann.

Endlich berufen sich ja alle Gegner der Wissenschaftslehre bey ihren Gegenbehauptungen, und Beweisen auf die Vernunft. Aber ist denn die Vernunft?

nunft? Möge es doch diesen hochweisen Herren einmal gefallen, einen gültigen Beweis von der Realität der Vernunft zu führen! Wenn sie bloß theoretisch verfahren, können sie denn die Realität derselben anders beweisen, als durch die Vernunft, also durch das, was bewiesen werden soll, welches Verfahren ein offener Zirkel ist, aus dem die Vernunft nicht treten kann, wenn es ihre eigne Realität gilt. Verfahren sie aber praktisch, so *ist* die Vernunft bloß, weil sie absolut *seyn soll*. Es ist hier schlechthin kein anderer Grund möglich, als ein bloßes absolutes Postulat. Es wäre ja absolut möglich, wenn man von diesem Postulat abstrahirt, und die Realität der Vernunft bloß theoretisch bestimmen will, daß das Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmungen ein bloßes Produkt einer außer uns liegenden Naturkraft wäre, so daß das ursprünglich Reale als bloße Naturkraft, die sich als Materie äußert, keinesweges aber als das, was wir im eigentlichsten Sinne Vernunft nennen, bestimmt werden müßte, wie in dem Systeme des Materialismus behauptet wird, das *Spinoza* auf das vollständigste, und consequenteste dargestellt hat. Nach diesem Systeme würde freylich das Selbstbewußtseyn, nach welchem ich jede Bestimmung des Bewußtseyns *mir*, als absoluter Kraft, die sich selbst zum Bewußtseyn erheben kann, und daher *Ich* heiße, zuschreibe, eine natürliche Täuschung seyn, die erst durch Philosophie berichtigt werden müßte. *Will* ich mich selbst als *Ich*, das heiße, als selbstständiges, freyes Wesen aufgeben,

und als Produkt einer ~~fremden~~ Kraft erklären, so lassen sich alle Bestimmungen des Bewusstseyns, insofern es nicht *mein* seyn soll, aus dieser fremden Kraft vollkommen deduciren. Aber auch die Gegner der Wissenschaftslehre schütteln über dieses System, so consequent und harmonisch es auch in theoretischer Rücksicht seyn mag, den Kopf. Warum denn? Die Voraussetzung, daß das Bewußtseyn ein bloßes Produkt einer fremden Kraft sey, ist, theoretisch angesehen, eben so möglich, als daß es durch das, was wir Ich nennen, selbstthätig durchaus producirt werde. Warum lassen denn die Gegner jene erste Voraussetzung, die mit der letzteren in theoretischer Rücksicht ganz gleichen Rang hat, nicht gelten? Sie *soll* schlechthin nicht gelten. Das, was uns als Ich erscheint, soll schlechthin Ich, oder Vernunft, und weder die absolute Naturkraft selbst, noch ein Produkt derselben seyn; es soll über alle Natur erhaben seyn, und durchaus nach keinem Naturgesetze erklärt werden können. Das also, was sich in jedem Menschen wider jenes erste System, wodurch das Ich zu einem bloßen Produkt eines ursprünglichen, absoluten Nicht-Ich herabgewürdigt wird, ist nicht die theoretische Vernunft — denn mit dieser, als solcher, harmonirt jenes System vollkommen — sondern die rein praktische, die sich durch ein absolutes *Sollen*, durch ein Machtgebot, daß schlechthin nichts als real angenommen werden soll, wodurch das Ich zu einem Nicht-Ich herabgewürdigt wird, äußert. Nach dieser Ansicht muß selbst die theoretische Vernunft

nunft berichtet werden, und so wird sie rein theoretisch, der ächte Spiegel der rein praktischen, das Auge, das sich selbst sieht. Diese absolute Forderung, die das Ich an sich selbst macht, daß es schlechthin Ich seyn soll, und wodurch sich die Vernunft in ihrem ursprünglichen Charakter äußert — eine Forderung also, die allen übrigen Forderungen zum Grunde liegt — ist zugleich für allen theoretischen Vernunftgebrauch nicht bloß *regulativ*, sondern auch *constitutiv*. Nach diesem Gesetze darf nicht nur nichts als wahr angenommen werden, wodurch die Würde, und Selbstständigkeit der Vernunft aufgehoben würde, sondern jede mögliche Realität ist nach demselben positiv zu bestimmen. Jede *theoretische* Wahrheit entspringt also aus der *rein moralischen* Wahrheit, die nur *eine* ist, als aus der lautersten Quelle. Diese rein moralische ist die, daß das Ich schlechthin Ich *seyn soll*. Der Grund alles Sittenverderbnisses, aller Wegwerfung, und Nichtswürdigkeit, und dann zugleich auch jedes möglichen Irrthums liegt darinn, daß man die Selbstständigkeit des Ich bezweifelt, oder gar aufgibt.

§. 19.

Der letzte Grund alles Wissens muß durchaus bestimmt seyn, so daß in demselben gar keine *Qualitas occulta* mehr zurück bleibt, weit gefehlt, daß er in aller Rücksicht ein für uns undurchdringliches Geheimniß seyn soll. Nichts ist unphilosophischer, als
die

die Behauptung der *Kantianer*, daß der letzte Grund aller Erscheinungen ein Ding an sich sey, das durch keine beschränkte Vernunft in irgend einer Rücksicht erforscht, und bestimmt werden könne. Selbst das Ich (die Vernunft) ist ursprünglich ein solches Ding an sich, das für das Ich ein ewiges Geheimniß ist, und bleiben muß. Was wir immer erkennen, oder bestimmen können, sind nur Erscheinungen. Eine solche, bestimmbare Erscheinung ist das empirische Ich (die erscheinende Vernunft); aber zur bestimmten Einsicht des Ich an sich, des eigentlichen Wesens des Ich, können wir nie gelangen. Dies ist die Grundbehauptung, worauf sie das ganze Gebäude des menschlichen Wissens auführen zu können glauben, aber in der That alle Realität desselben dadurch vernichten. Denn wir können nie etwas überhaupt wissen; sondern das mögliche Wissen ist immer ein bestimmtes, das nur insofern bestimmt ist, als der Grund davon bestimmt ist. Wer überhaupt zu wissen glaubt, oder wer seinem Wissen nur einen unbestimmten Grund unterlegt, der weiß gar nichts. So kann ich nie überhaupt sehen, oder hören; sondern der Gegenstand des Afficirtwerdens ist immer ein bestimmter. Der Philosoph soll aus einem absolut ersten Grunde die ganze Erfahrung deduciren; er muß also denselben selbst durchaus bestimmt kennen. Denn aus einem Etwas, das durchaus unbestimmt, und unbestimmbar ist, läßt sich nichts Bestimmtes deduciren. Wie kann ich einen Maassstab, wornach ich alles, was Gegenstand des Bewusstseyns

wer-

werden kann, messen soll, brauchen, wenn ich denselben nicht durchaus kenne? Wenn in dem absoluten Grunde, von dem man ausgehet, um das menschliche Wissen zu begründen, auch nur ein einziger Punkt dunkel und unbestimmt bleibt, so kann ich nie wissen, ob die Gegenstände der inneren und äußern Erfahrung wirklich so beschaffen sind, wie ich sie bestimmt habe. Denn es könnte wohl seyn, daß wenn ich den absoluten Grund durchaus kennte, ich auch dieselben ganz anders bestimmen müßte, als ich sie bestimmt habe. Denn das zu Bestimmende richtet sich ganz nach der Natur des Bestimmungsgrundes. Dieser muß also durchaus für mich bestimmt seyn, wenn ich die Natur des zu Bestimmenden richtig einsehen will.

Die *Kantianer* glauben, daß nur durch die obige Behauptung, daß der absolute Grund des Wissens durchaus unerforschlich sey, der Skepticismus für immer zu Boden geschlagen werden könne, und erheben daher ein lautes Triumphgeschrey. Aber dies ist der handgreiflichste Beweis ihrer Unwissenheit in Betreff des Wesens der Philosophie. Gerade diese Behauptung ist das Fundament des Skepticismus. Der Skeptiker läugnet nicht, daß unserm gesammten Wissen etwas Reales zum Grunde liegt; sondern nur, daß man dasselbe erkennen und bestimmen könne. Der Materialist behauptet z. B., daß der letzte Grund alles Wissens Materie, oder eine derselben zum Grunde liegende bloße Naturkraft,

kraft, und dafs folglich das eigentliche Reale nur als Materie, oder als Naturkraft zu bestimmen sey. Er erklärt daher das, was wir Vernunft nennen, insofern es von der Materie wesentlich verschieden seyn soll, als blofse Täuschung. Die Vernunft ist nach ihm ein blosses Resultat der Materie, die durch ihre Einwirkung auf eine andere, auf eine bestimmte Art organisirte, Materie das Bewustseyn hervorbringt. Der Idealist nimmt nebst der Existenz des blossen Bewustseyns keine andere erweisbare Realität an, als die des Ich. Er erklärt daher alles, was noch ausser dem Ich Realität haben soll, als blofse Täuschung. Der Skeptiker schwebt zwischen beyden in der Mitte, und behauptet, dafs beyde Theile unrecht haben. Denn wollet ihr, sagt er, behaupten, dafs entweder nur das Ich, oder das Nicht-Ich Realität habe, so müsst ihr über alle Erscheinung hinüberdringen, und die Natur des Ich, und des Nicht-Ich, insofern sie Dinge an sich sind, einsehen können; aber dieses ist unmöglich. Daher könnt ihr weder behaupten, dafs den Erscheinungen ausschliessig nur das Ich, noch das Nicht-Ich als das Ur-Reale zum Grunde liege. Unser Wissen bleibt also ewig ungewiss, weil der letzte Grund desselben nicht bestimmt werden kann. Der Skeptiker räsonnirt also gerade so, wie der *Kantianer*; er gehet von derselben Grundbehauptung aus. Und doch soll er durch diese Helden für immer zu Boden gestreckt worden seyn. Dies können aber nur Männer behaupten, die nicht einmal aus ihrer Grundbehauptung eine

eine richtige Folge ziehen können. Diese zieht wirklich der Skeptiker, und ist daher durch den *Kantianismus* durchaus unbeflegbar. Dieser hat so wenig den Skeptiker besiegt, daß er ihm vielmehr den größten Vorschub that. Der consequente *Kantianismus* ist nichts, als Skepticismus.

Die Behauptung, daß den Erscheinungen ein schlechthin unerforschliches, und unbestimmbares Ding an sich zum Grund liege, ist der Schlupfwinkel alles religiösen Aberglaubens, so wie aller Verirrungen der philosophirenden Vernunft. Man denke sich das Ich ursprünglich als ein solches Ding an sich, so werde ich nie wissen können, was ich ursprünglich, unabhängig von meinem Selbstbewußtseyn, bin. Mein Ich an sich wird mir ein ewiges Geheimniß bleiben. Nur von meinem Ich, als Erscheinung, werde ich etwas sagen können. Dabey könnte es wohl seyn, daß mein Ich an sich gerade das Gegentheil von dem erscheinenden wäre. Ich könnte z. B. als erscheinendes Ich zwar mir als frey vorkommen; denn es drängt sich mir ein nothwendiges Bewußtseyn von Freyheit auf. Aber es könnte wohl seyn, daß ich als Ich an sich auf keine Art frey wäre; daß folglich das ganze schöne Gebäude, das auf Freyheit errichtet wird, das Gebäude von meinen Pflichten und Rechten, von meinen Hoffnungen jenseits des Grabes, von einer übersinnlichen Welt, von einer Gottheit weiter nichts, als ein reizendes Traum- und Truggebilde wäre.

In

In meinem Bewußtseyn unterscheide ich freylich ein *Sollen* von einem *Müssen*, Freyheit von Naturnothwendigkeit; aber es könnte wohl seyn, daß in dem Ich, als Ding an sich, der Grund läge, daß am Ende alles bloße Naturnothwendigkeit wäre. In meinem empirischen Bewußtseyn unterscheide ich freylich eine Sinnenwelt von mir, und setze mir die Materie entgegen. Aber wenn ich das Ich an sich einsehen könnte, würde ich vielleicht finden, daß an sich alles Materie, und daß folglich das Ich ein bloßes Resultat der Materie sey. Kurz, jede noch so ausgemachte, und wichtige Wahrheit kann nach diesem Gesichtspunkte *an sich* Irrthum, und jeder noch so abentheuerlicher Irrthum kann *an sich* reine Wahrheit seyn. Und auf solche Art könnte auch das empirische Ich über gar nichts, das wahr, oder falsch seyn soll, entscheiden. Dieses wäre nur möglich, wenn wir das Ich, als Ding an sich, könnten kennen lernen; aber das ist nach der Voraussetzung unmöglich. Hier ist eigentlich die unbesiegbare Burg des religiösen Schwärmers, und aller der Irrthümer, die man unter allen Nationen unter der geheiligten Firma der Offenbarung ausgebrütet hat. Der Philosoph mag gegen die behaupteten Thorheiten des Schwärmers einwenden, was er will; dieser lachet aller seiner, noch so evident scheinenden Gründe, so lange der Philosoph noch ein Ich an sich zugiebt, das nicht zu ergründen sey, und nicht vielmehr durchaus bestimmt werden könne, so, daß gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt.

bleibt. Denn nach der Voraussetzung eines Ich, als unerforschlichen Dinges an sich, kann an sich alles das geradezu falsch seyn, was dem empirischen Ich noch so einleuchtend, und vernünftig zu seyn scheint.

Es kann seyn, daß die Gottheit, als die reine Vernunft, oder die Vernunft an sich, nöthig findet, unser natürliches Erkenntnißvermögen, das die wichtigsten Dinge nach dieser Voraussetzung nothwendig verkehrt ansieht, und vorzüglich in Rücksicht auf das Uebersinnliche mit radikaler Blindheit behaftet ist, wenn es sich selbst überlassen bleibt, zu berichtigen, und uns gerade das Gegentheil von dem zu offenbaren, was unsere beschränkte Vernunft, als empirisches Ich, für die evidenteste Wahrheit hält. Eine Offenbarung muß in diesem Falle nothwendig Lehrrsätze enthalten, die ganz wider unsere Vernunft sind. Der Mensch kennet weder seine eigene Bestimmung, noch die Bestimmung alles dessen, was er nicht ist, behauptet der Supernaturalist; was er davon zu wissen glaubt, ist nichts, als Irrthum; daher ist eine unmittelbare göttliche Belehrung in beyder Rücksicht für ihn nöthig. Ist die Vernunft in Betreff des Übersinnlichen ganz blind, so fällt auch die Möglichkeit der Prüfung, die nur durch Vernunft möglich ist, in Absicht auf die vorgelieblichen Offenbarungen weg; und so werden alle noch so abentheuerliche, und Vernunft und Gewissen ganz in Feseln schlagende Offenbarungen als heilig

lig und unverletzlich aufgestellt, so dafs es für den Menschen das grösste, mit den schauervollesten Strafen zu belegende, Verbrechen wird, über die vorgeblich geoffenbarten Thorheiten auch nur den geringsten Zweifel zu äuffern. Kann die menschliche Vernunft, weil sie in Rücksicht auf das Über-sinnliche ganz blind ist, die vorgeblichen Offenbarungen nicht prüfen, und die falschen von der einzig möglich wahren (die schon durchaus, sowohl ihrer Form, als ihrem Inhalt nach in der Vernunft liegen mufs, wenn eine Prüfung derselben möglich seyn soll) nicht unterscheiden, so folgt, dafs weil hier nur blinder Glaube, Willkür, und physische Gewalt gelten kann, und die Offenbarungen sich einander widersprechen, die in unzählige Sekten getheilten Menschen, wenn sie consequent, und selbst pflichtmässig handeln wollen, um der vorgeblichen Ehre Gottes, und des Heiles der Menschen willen einander aufreiben müssen. Dies ist nothwendig die schreckliche Tendenz des Supernaturalismus unter jener Voraussetzung, die, leider, die Geschichte der Menschheit zu sehr bestätigt. Noch jetzt hat man auch unter den cultivirtesten Nationen, die sich selbst zur Religion der Liebe bekennen, aber jene Ansicht von der Offenbarung haben, das Recht nicht aufgegeben, Menschen um des Glaubens willen morden zu dürfen; es ist nur theils aufter Mode gekommen, theils ist die heilige Wuth der Zionswächter, die der Eifer für das Haus Gottes verzehrt, an Feseln gelegt.

Da-

Daher behauptete auch selbst der scharfsinnige *Cartesius*, daß in den Augen der göttlichen Vernunft gerade das Gegentheil von dem wahr seyn könne, was unsere Vernunft für wahr hält; daß wenn z. B. unsere Vernunft behauptet, daß Eins nicht drey seyn könne, nach der göttlichen Vernunft es dennoch absolute Wahrheit sey. Und so in allen Stücken. In diesem Falle müßte die Form der menschlichen Vernunft der Form der göttlichen, oder das Wesen der Vernunft, die wir erkennen können, dem Wesen der Vernunft an sich, wirklich entgegengesetzt seyn. Wenn also das Wesen der erkennbaren Vernunft darinn bestünde, daß sie Ich wäre, so müßte das Wesen der Vernunft an sich darinn bestehen, daß sie Nicht-Ich wäre; wenn jene sagte, daß der Mensch frey wäre, so müßte die letztere behaupten, daß der Mensch nicht frey wäre. Wenn die erste die Realität des Begriffes von Pflicht von Recht, und Unrecht, von einer sinnlichen und über sinnlichen Welt, von unserer Fortdauer nach dem Tode, und von Seligkeit behauptete, so müßte nach den Ausprüchen der Vernunft an sich gerade das Gegentheil von alle dem statt haben. Aber auch in diesem Falle würden wir durch Gegensatz herausbringen können, was das Ich an sich wäre. Man würde also sein wahres Wesen erkennen, und bestimmen können.

Aber dies wollen die Gegner schlechthin nicht zugeben; sie behaupten, das Ich an sich müsse für
uns

uns ein undurchdringliches Geheimniß seyn und bleiben, so daß man sich des absoluten Wesens desselben auf keine Art bewußt werden könne. Allein nach dieser Voraussetzung müssen sie uns auch zugeben, daß wir auf alle Wahrheit, und Gewissheit Verzicht leisten müssen. Denn um zu wissen, ob etwas wahr, und gewiß sey, müßten wir auch auf eine untrügliche Art wissen, daß dasjenige, was wir für wahr und gewiß halten, auch den Forderungen der Vernunft (des Ich) an sich gemäß sey, und um dieses behaupten zu können, müßten wir die Vernunft an sich genau kennen; weil sie der Maassstab seyn müßte, an welchen wir die Aussprüche der empirischen Vernunft hielten, und wodurch wir sie bestätigten. Ohne vollkommene Kenntniß eines Maassstabes läßt sich auch die Beschaffenheit dessen, was durch denselben bestimmt werden soll, auf keine Art bestimmen.

Eben so wenig würden wir wissen können, was wir thun sollen, um den Forderungen der Vernunft an sich Genüge zu leisten, weil die Möglichkeit unseres bestimmten Wirkens immer von einem frey entworfenen Zweckbegriffe abhängt. Und das würde uns in die schrecklichste Verlegenheit setzen. Wir müßten immer in Furcht seyn, auch wenn wir nach unserm besten Wissen, und Gewissen handelten, der Gottheit zu mißfallen, die daher unsere besten Handlungen mißbilligen, und vielleicht mit denselben schreckliche, in die ganze gränzenlose Ewig-

Ewigkeit sich hinziehende Folgen verbunden haben könnte, ohne dafs wir je den Grund davon einsehen könnten, weil uns, nach der beliebten Voraussetzung, die Geheimnisse der Vernunft an sich ewig unerforschlich, und unzugänglich sind. Davon machen auch die orthodoxen Theologen von allen Partheyen gar keinen Hehl; sondern sie predigen laut als die gewisseste Wahrheit, dafs dasjenige, was dem Menschen gut zu seyn scheine, in den Augen Gottes ein Gräuel sey; daher müsse alles durch die Gnade Gottes, und durch ein fremdes Verdienst gut gemacht werden. Die schönsten, edelsten Handlungen der Nichtchristen, die von der Gnade Gottes, und dem fremden Verdienste ausgeschlossen sind, sind an sich nichts, als *glänzende Laster*, würdig der ewigen Verdammung. — Eine unter der Voraussetzung einer unerforschlichen Vernunft an sich ganz richtige Lehre, aber auch zugleich eine Lehre, die den schrecklichsten Gemüthszustand herbeyführen kann, und muß. Denn hier wankt alles; alles ist unsicher. Es kann nämlich seyn, dafs nicht nur der Glaube von der angestammten, natürlichen Würde des Menschen, und seinem höchsten Zwecke, der Seligkeit, ein süßer Traum sey, sondern dafs gerade das Gegentheil davon statt habe, und dafs — weil doch endlich alles auf blinde Willkür einer vorgeblichen Gnade hinausläuft — ein höchst unseliger Zustand für die gränzenlose Ewigkeit das Loos des weiseften, eifrigsten, und edelsten Tugendfreundes, für den sich die Laune jener Gnade nicht erklärt hat, sey.

sey. Es kann seyn, dafs davon der Grund in der Vernunft an sich liegt, und dafs die schönsten Handlungen weiter nichts, als die schwärzesten Verbrechen, so, wie umgekehrt, diejenigen, die uns Verbrechen zu seyn scheinen, an und für sich edle Handlungen sind. Die römische Kirche hat wirklich grösstentheils solche Menschen als Heilige auf den Altar gestellt, deren Handlungen die natürliche Vernunft theils als Thorheiten, theils als Laster ansehen mufs; und unter diesen stehen diejenigen, die sich für die Ehre Gottes in Verfolgung der Ketzer, und Ungläubigen die eifrigsten bewiesen, und dem Gott der Liebe am meisten Opfer gebracht haben, oben an. Die unmenschlichste Grausamkeit, die jede Menschenvernunft verabscheuen mufs, und die oft mehr Menschenblut vergossen hat, als die politische Tyranny der verruchtesten Unterdrücker der Menschheit, wird hier auf dem Thron der Gottheit erhoben, weil sie sich die Verbreitung des eingebildeten, aleinseligmachenden Glaubens zum Zwecke gemacht hat. Der Glaubens Tyrann ist um so fürchterlicher, weil er nie stirbt, sondern in den Symbolen fortlebt. Und doch ist gegen diese Unmenschlichkeit nichts einzuwenden, weil sie durch eine unerforschliche Offenbarung, die allein den Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen bestimmen kann, und durch die Aussprüche der unfehlbaren Vernunft an sich authorisirt ist. Zu einem so entsetzlichen, und fürchterlichen Unsinne führet die Behauptung, dafs der erste Grund des Wissens (die Vernunft an sich) schlecht-

schlechthin, und durchaus unbestimmbar sey. Das ist die angebethete Philosophie, die sich zuletzt auf ein gänzlich unerforschliches *Ding an sich* zurückziehet, und gegen welche nicht nur kein *anders geformtes Lehrgebäude* jen als aufkommen, sondern die sogar auch in ihrer *Darstellung* keiner *Nachbesserung* fähig seyn soll; die Philosophie, die über den Skepticismus ein stolzes Siegesgeschrey erhebt, und doch von Anfang bis zu Ende skeptisch ist,

§. 20.

Der letzte Grund alles Wissens muß endlich *durch sich selbst*, und *für sich selbst* bestimmbar, und bestimmt seyn. Die philosophirende Vernunft muß einen Schritt weiter thun, als das gemeine Bewußtseyn, das sich einzig auf das Gefühl gründet; sie muß über jedes mögliche Gefühl, insofern es *gegeben* ist, also selbst über das Gefühl der Freyheit, als ein *gegebenes*, hinausgehen. Dies kann sie nur durch bloße, absolute Freyheit des Denkens, die über alles Gefühl, und über alles schon bestimmte Denken erhaben ist, also durch ein in jeder Rücksicht absolutes Denken geschehen. Dies thut die Wissenschaftslehre, die im eigentlichsten Verstande Philosophie der Freyheit ist. Sie erzeugt ein Bewußtseyn der Freyheit durch bloße Freyheit. Sie abstrahirt von allen Schranken, womit die Freyheit in der Wirklichkeit umgeben ist. Dieses kann die Vernunft, wenn ihr Wesen nichts, als Freyheit seyn

R

soll,

soll, und sie *muss* dieses thun, um die Freyheit in ihrem ursprünglichen Charakter kennen zu lernen, und sich dann daraus erklären zu können, wie es möglich sey, dass die Freyheit in der Wirklichkeit Absolutheit, und Beschränktheit zugleich sey, welches der Hauptanstoß der theoretischen Vernunft, und der Grund aller ihrer Verirrungen ist, indem sie auf ihrem Standpunkte, um den unvermeidlichen Widerspruch zu heben, sich genöthiget findet, die Vernunft in der Wirklichkeit entweder als bloße Absolutheit, oder als bloße Beschränktheit zu bestimmen, wodurch aber eigentlich beydes aufgehoben, und die Vernunft selbst vernichtet wird. Die Philosophie der Freyheit abstrahirt also von allen Schranken, wodurch die Freyheit in der Wirklichkeit nothwendig bestimmt ist, und denkt sich die Freyheit durch eine bloße Idee, die sie sich absolut, also durch bloße Freyheit, und unabhängig von allen Schranken, schafft, durch eine Idee also, die sie weder aus einer andern Idee, noch aus einem Begriffe, noch aus einem *gegebenen* Gefühle schöpft, sondern die als der Grund jeder möglichen Idee, jedes Begriffes, und jedes Gefühles gesetzt wird. Sie macht anfangs bloß den Versuch, ob sich daraus das Bewusstseyn der Beschränktheit, und da jedes Bewusstseyn beschränkt seyn muss, das Bewusstseyn überhaupt erklären lasse. Nur hinterher reducirt sie diese Idee in ein absolutes Gefühl, insofern sie einsieht, dass sich daraus das Bewusstseyn einzig erklären lasse, und dass sie sich auch ursprünglich in dem
gemei-

gemeinen Bewußtseyn nur als absolutes Gefühl äußern könne.

Dieser Versuch gelingt ihr nach Wunsch. Auf dem Standpunkte ihrer absoluten Idee, auf welchem sich die Freyheit als bloße Freyheit, unabhängig von allem *gegebenen* Gefühle, und Bewußtseyn anschauet, findet sie nun, daß die Beschränktheit nur erklärbar sey, aus der Abolutheit, die sich das Ich anmuthet, und insofern wirklich hat, als es seine Schranken *selbst* bestimmen kann, und über jede Schranke selbstthätig hinüber strebt; daß folglich die Freyheit in der Wirklichkeit nur darum beschränkt *erscheint*, weil sie sich *selbst* nothwendig *beschränkt hat*. Denn das *Beschränken*, als ein Handeln, kann nur vom Ich ausgehen, und es gehet nur vom Ich aus, insofern es sich noch ein höheres Handeln, das kein *Beschränken* mehr ist, dem nichts mehr widersteht, anmuthet, und sich durch diese Anmuthung zur Idee der durchaus unbeschränkten Freyheit erhebt. Das Selbstbeschränken ist nur denkbar und bestimmbar im Gegensatz eines Handelns, das sich gar nicht mehr beschränken kann, weil es keine Schranke hat. Ein solches Handeln, dem gar nicht mehr widerstanden wird, kann nur gedacht werden als schlechthin undenkbar, als das Ziel, wornach das Ich strebt, das es aber nie erreichen kann, als etwas, das bloß *seyn soll*, aber nie vollkommen *seyn wird*. Das ist das absolute Princip alles Selbstbestimmens, das in sich selbst zurückläuft, in wel-

chem gar nichts zu unterscheiden ist, und das daher nur insofern bestimmbar ist, als es in das Gebiet des Bestimmens herabgezogen, und nur in Gegensatz gegen alles Bestimmen, als das absolute Gegentheil aller Beschränktheit, die immer noch in dem Bestimmen liegt, durch sich selbst bestimmt wird. Insofern es als das Princip alles Bestimmens angesehen wird, ist es schlechthin unbestimmbar; insofern es aber dem Bestimmen entgegengesetzt wird, und von demselben unterschieden wird, ist es sich selbst das Klärste, was es giebt, und der Grund aller Klarheit. Es ist durchaus für sich selbst durchsichtig, weil es absolut einfach ist, und folglich gar kein dunkler Punkt übrig bleiben kann. Denn es bestehet nicht aus mehreren Punkten, die sich dem Geistesauge entziehen könnten; sondern es ist absoluter Punkt, und das innigste Geistesauge selbst, das nur insofern Auge ist, als es sich durchaus selbst siehet. Insofern ist es für, und durch sich selbst durchgängig bestimmt, wenn es gleich, insofern es als das Princip alles Bestimmens gedacht wird, als absolut unbestimmbar, als eine Thätigkeit, die mehr als ein Bestimmen ist, gedacht werden muß. Es ist dies die Natur des Über sinnlichen, daß es, wenn es gedacht wird, allen Gesetzen des Denkens zuwider bestimmt werden muß, wenn es richtig gedacht werden soll.

Alles, was die Vernunft hervorbringt, ist beschränkt; aber diese Beschränktheit ihres Wirkens
ist

ist kein Produkt der bloßen Beschränktheit, wie dasjenige, was durch die bloßen Dinge hervorgebracht wird; sondern die Vernunft bestimmt ihre Schranken *selbst*, die ihr wesentlich sind, und aus denen sie nie treten kann. Eben dadurch, daß behauptet wird, daß die Vernunft ihre Schranken *selbst*, also unabhängig von allem, was sie nicht ist, folglich bloß *für* und *durch sich selbst* bestimme, wird zugleich nothwendig behauptet, daß sie dieses nur durch absolute, unumschränkte Freyheit thun könne, und sie folglich ursprünglich nichts, als absolute Freyheit seyn könne, weil sie sonst keine Schranken weder in Absicht auf sich selbst, noch in Absicht auf das, was sie sich entgegen setzt, bestimmen könnte. Eben diese Freyheit in der bloßen Abolutheit ist es, welche in der Spekulation die Philosophie der Freyheit ins Auge faßt, und in Gegensatz gegen die beschränkte Freyheit, und die bloße Beschränktheit überhaupt (das Nicht-Ich) bestimmt, und durch ein ganz freyes, von allem vorausgesetzten Denken, und Fühlen unabhängiges, und insofern *künstliches* Bewußtseyn in der Idee, und zwar in der ersten aller möglichen Ideen, auf das bestimmteste aufstellt.

Aber die Philosophie der Freyheit macht es, wie ein Anatomiker. Sie trennt nicht, um zu trennen, und die getrennten Theile in der künstlichen Trennung, als wirklich in der Natur so getrennt anzusehen, sondern nur durch die künstliche Trennung die
natür-

natürliche Verbindung der organisch zusammengesetzten Theile, und ihre Gesetze um so genauer kennen zu lernen, und auch selbst in der Spekulation die getrennten Theile so mit einander zu verbinden, wie sie durch die Natur selbst verbunden sind. Die Spekulation hat die Absolutheit von der Beschränktheit, die in der Erfahrung verbunden sind, gegen welche Verbindung die philosophirende Vernunft auf dem bloßen theoretischen Standpunkte protestirt, getrennt, bloß in der Absicht, die Absolutheit in ihrem wahren Charakter, und unentstellt von aller Beymischung der Beschränktheit, kennen zu lernen. Aber sie verbindet auch beyde wieder, weil sich die bloße Absolutheit in der Wirklichkeit nicht denken läßt, ob sie gleich als das Ziel *postulirt* wird, das nur in der Unendlichkeit zu erreichen ist.

Die Vernunft bestimmt nothwendig ihre Schranken *selbst*, ist die Behauptung der Philosophie der Freyheit. Insofern auf die *Selbstheit*, als bloßes, von sich selbst abhängendes Handeln, Rücksicht genommen wird, ist die Vernunft nichts, als absolute Freyheit, die durch nichts beschränkt seyn kann, weil sie erst alles Beschränkte *für sich*, und *durch sich selbst* bestimmt. Insofern aber zugleich auf die Schranken, die durch absolute Freyheit bestimmt werden sollen, gesehen wird, und nothwendig gesehen werden muß, ist die Vernunft beschränkte Freyheit, beschränkt durch sich selbst (absolutes Gefühl). So machen die getrennten Theile ein organisches

nisches Ganze aus; so ist Abolutheit, und Beschränktheit in nothwendiger Verbindung, und der Widerspruch gelöst, den die bloß theoretische Vernunft darinn findet. Die Schranken (alles, was das Ich nicht ist) sind für die Vernunft nur insoferne, als sie sich derselben bewußt ist, und das Bewußtseyn davon *selbst hervorbringt*, ohne daß ihr das geringste, was zum Bewußtseyn derselben gehört, bloß *gegeben* werden könnte, wie die *Kantianer* behaupten, daß der Stoff des Bewußtseyns ursprünglich gegeben seyn müsse. Was für die Vernunft seyn soll, muß *sie sich selbst geben*. Eben so ist die Abolutheit, für die Vernunft nur insofern, als sie sich bestimmt, daß *sie es selbst sey*, wodurch die Schranken bestimmt werden, und daher ihre *reine Selbstheit* als etwas, das über alle Schranken erhaben ist, bestimmt. Sie ist sich alles *Bestimmten* nothwendig bewußt, weil sie es *selbst bestimmt hat*, weil alles Bestimmen von ihr ausgehet, und in der Reflexion ihr eignes Produkt wird. So ist das nothwendige Bewußtseyn der Freyheit, und Naturnothwendigkeit, und da sich alles Bewußtseyn auf diese beyden Arten beziehet, das Bewußtseyn überhaupt, als der Inbegriff aller Erfahrung, auf das befriedigendste erklärt. Wäre die menschliche Vernunft bloße Abolutheit ohne Beschränktheit, so würde gar kein Bewußtseyn, weder Selbstbewußtseyn, noch objektives Bewußtseyn möglich seyn. Denn die absolute Freyheit, als solche, ist kein Handeln, dem widerstanden wird, das im Kampfe liegt, und durch den Begriff

Begriff *Streben* sehr charakteristisch ausgedrückt wird, sondern ein bloßes, auf gar keinen Widerstand stoßendes, nur in sich selbst zurückgehendes Handeln, das absolut einfach ist, wo also gar nichts unterschieden, und folglich gar nichts bestimmt werden kann, welches die absolute Bedingung alles *denkbaren* Bewusstseyns ist. Die Abolutheit kann nur dadurch zum Bewusstseyn kommen, daß sie in Schranken gesetzt wird. Denn nur dann ist ein Gegensatz, und folglich auch reines Selbstbewusstseyn denkbar. Die Abolutheit setzt sich selbst der Beschränktheit entgegen, und zieht sich dadurch in das Gebiet des Bestimmbaren herab, ob sie gleich an sich, und isolirt gedacht, schlechthin unbestimmbar ist, weil hier keine Schranke da ist, auf die sie sich selbst beziehen könnte. Das Bewusstseyn kann auf keine Art bloß subjektiv, sondern es muß zugleich objektiv seyn; und es kann nur objektiv werden vermittelt eines Gegensatzes zwischen Abolutheit und Beschränktheit.

Eben so wenig würde Bewusstseyn möglich seyn, wenn die Vernunft bloße Beschränktheit, die durch etwas außer ihr bestimmt werden müßte (wenn sie Nicht-Ich, oder Produkt des Nicht-Ich) wäre. Denn die Vernunft soll durch das Bewusstseyn ihre Schranken selbst bestimmen; dadurch unterscheidet sie sich von den bloßen Dingen, deren Schranken nicht durch sich selbst, sondern nur durch die Vernunft bestimmt werden können. Eben dadurch, daß

dafs gesetzt wird, dafs die Vernunft ihre Schranken *selbst* bestimme, oder *sich selbst durch sich selbst*, und *für sich selbst* zum Bewusstseyn erhebe, wird sie, ihrem ursprünglichen Wesen nach, über alle Beschränktheit erhaben gedacht, oder ihr ein absolutes Handeln zugeschrieben, das sie ursprünglich selbst ist, und durch den Ausdruck *Selbst*, oder *Ich*, bezeichnet wird. Dies ist absolute Freyheit. So wie also der Vernunft nothwendig Bewusstseyn zugeschrieben wird, oder welches dasselbe heisst, so wie von ihr behauptet wird, dafs sie ihre Schranken selbst bestimme, muss auch nothwendig von ihr behauptet werden, dafs sie absolut, und beschränkt zugleich, dafs ihr Handeln in der Wirklichkeit kein blosses absolutes Handeln, sondern ein bewusstseyendes *Streben*, folglich ein Handeln, dem immerwährend widerstanden wird, sey.

Aber dieses erkennt man nicht auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, oder der blossen theoretischen Vernunft, wo die Begriffe *Absolutheit* und *Beschränktheit* als absolut widersprechend erscheinen, und sich folglich gegenseitig aufheben, sondern bloss dadurch, dafs man das absolute Handeln abgefondert von allen Schranken, mit welchen es in der Wirklichkeit immer verbunden ist, so dafs es nie ganz rein aufgefasst werden kann, anschauet, und seinem Wesen nach, vermittelt einer absoluten Idee, die von dem Denken, und Wollen, und von jedem Gefühle, selbst dem moralischen, unabhängig ist,

ist, beschreibt. Nur auf diesem Standpunkte wird es möglich, das wahre Wesen der Vernunft in der Wirklichkeit zu bestimmen, das Bewusstseyn überhaupt *a priori* zu construiren, und dadurch zu erklären, wie alles, was sich darauf beziehet, insonderheit wie das Fühlen, das allem Denken vorausgehet, wie selbst das moralische Gefühl, und das Gewissen, wie das Vorstellen, und Wollen, oder die theoretische, und praktische Vernunft möglich sey, und in Beziehung auf die rein praktische Vernunft, die als bloßes absolutes Handeln gesetzt wird, und wovon der Begriff des Selbstbestimmens abhängt, bestimmt werden müsse.

Die Vernunft bestimmt *sich selbst*, und wird dadurch der Grund alles möglichen Wissens, das nur insofern für die Vernunft Realität haben kann, als es bestimmt ist. In diesem Satze liegt dreyerley. Zum ersten die Vernunft setzt sich als das Princip alles Bestimmens, und daher als eine Thätigkeit, die über alles Bestimmen, als ein Handeln, das nothwendig mit Schranken umgeben ist, erhaben ist, und sich nur nothwendig zum Bestimmen *herabstimmmt*. Als Princip alles Bestimmens ist die Vernunft an sich schlechthin unbestimmbar, und kann nur als das Gegentheil des Bestimmens, und der Bestimmbarkeit bestimmt werden. Aber insofern sie sich in Gegensatz gegen das bloße Bestimmen als absolute Thätigkeit anschauet, und sich nothwendig zum Objekte wird,

wird, setzt sie sich zugleich als *bestimmbar*. Beydes geschieht bloß durch die verschiedene Ansicht des Subjektiven, und Objektiven, in welches die Vernunft, als absolute Thätigkeit, in der Selbstanschauung zerfällt. Die Vernunft muß immer einen Anknüpfungspunkt haben, um etwas setzen zu können. Setzt sie sich als Objekt, so ist der Anknüpfungspunkt das absolute Subjekt, als das Princip alles Bestimmens, und folglich durchaus unbestimmbar. Setzt sie sich als Subjekt, so ist der Anknüpfungspunkt wieder sie selbst, als absolutes Objekt. Was also in einer Rücksicht schlechthin unbestimmbar ist, wird in der andern wieder bestimmbar, aber bestimmbar durch eben das, was als unbestimmbar gesetzt worden ist. Die Vernunft ist für sich selbst Subjekt-Objekt; das Subjektive ist hier von dem Objektiven nicht im geringsten verschieden. Folglich sind auch die Sätze: die Vernunft ist *durch sich selbst bestimmbar*, und, sie ist schlechthin *unbestimmbar* (als das Princip alles Bestimmens), vollkommen identisch. — Der *Grund* alles Bestimmens liegt zwar in der Vernunft; aber es muß zu diesem Grunde noch eine *Bedingung* hinzugedacht werden. Die Vernunft kann sich nur insofern als bestimmbar setzen, und wirklich selbst bestimmen, als noch ein anderes Etwas als bestimmbar gesetzt wird, an welches die Vernunft gehalten, und mit dem sie verglichen werden muß. So entstehet nothwendig der Begriff eines Nicht-Ich, dem so gewiß Realität zukom-

kommen muß, als sich die Vernunft selbst bestimmen soll. Aber der Grund dieser Realität reicht nicht weiter, als das Selbstbestimmen statt hat. Das Nicht-Ich ist auch in seiner höchsten Abstraktion nur eine *Erscheinung* für die *bestimmende* Vernunft. Der durchaus unbeschränkten Vernunft, die keine Schranken bestimmen kann, weil sie gar keine Schranken hat, die also als bloße reine, über alles Beschränken unendlich erhabene, Thätigkeit in der Realität, nicht bloß in der Idee gesetzt werden muß, ist nichts mehr entgegengesetzt, und vor derselben verschwindet alles Nicht Ich, als solches. Das ist die für uns schlechthin unbegreifliche Idee der Gottheit, der aber eben so gewiß Realität zukommt, als der *bestimmenden* Vernunft (dem Ich), die wir insofern begreifen können, als ihre Absolutheit nothwendig in Schranken gesetzt ist. Denn das Absolute begreifen wir nur dadurch, daß wir es als ein *selbstthätiges Streben*, also als ein Handeln, dem immerwährend widerstanden wird, setzen. Das Ich ist ein solches Streben. Es kommt ihm bloß *ideale* Absolutheit zu, insofern es über das bloße Streben hinüberstrebt, und sich in der Idee eine Thätigkeit, als letztes Ziel, aufstellt, der nichts mehr entgegengesetzt, und die folglich kein Streben, kein Bestimmen der Schranken mehr ist. Bloß insofern das Ich diese Idee selbstthätig für sich schaffet, und allen seinen Handlungen zum Grunde legt, ist es durchaus reine Thätigkeit, die über alle Schranken erhaben ist. Es ist *ideale* Absolut-

lutheit. Insofern es aber jene Idee nie realisiren kann, ist es beschränkt. Es bleibt in dieser Rücksicht bey aller *idealen* Abfolutheit immer *reale* Beschränktheit. Aber die *reale* Beschränktheit des Ich ist nur möglich durch die *ideale* Abfolutheit. Es findet sich nur insofern in jedem Zeitmomente als ein durch sich selbst beschränktes Etwas, das *wirklich* ist, als es unaufhörlich an sich die Foderung macht, daß es etwas *seyn soll*, das es nicht *wirklich ist*, und nie *wirklich werden* kann.

Insofern sich die Vernunft als bestimmbar setzt, und sich selbst *herabstimmt*, setzt es sich jedem andern Bestimmbaren gleich. Aber jedes bestimmbare Quantum, das im Gegensatz gegen ein anderes bestimmt werden soll, setzt ein Drittes voraus, in welchem, und durch welches die zwey bestimmbaren Quanta gemessen, und bestimmt werden müssen, inwiefern sie einander gleich, oder ungleich sind. Wir haben aber in unserm Falle nichts, als die Vernunft, und das, was sie sich entgegensetzt, als die zwey bestimmbaren Quanta. Was ist denn das Dritte, wodurch beyde nothwendig bestimmt sind? Das ist die Vernunft selbst in ihrer *idealen* Abfolutheit, als dem Princip alles Bestimmens, und Bestimmbaren. Man muß also bey der Erklärung des Bewußtseyns von dem absoluten Ich ausgehen, und darauf wieder zurück kommen, wenn das ganze System des *nothwendigen* Denkens geschlossen seyn soll, So wie sich also
die

die Vernunft als bestimmbar setzt, muß sie sich auch zugleich als unbestimmbar setzen. Sie ist beydes zugleich, insofern sie nur *durch sich selbst* bestimmbar ist. Durch die *Selbstheit* wird ein (ideales) absolutes Handeln angedeutet, das der Grund alles Bestimmens ist, und insofern über das bloße Bestimmen hinaus liegt. Das Verfahren der Vernunft ist *thetisch, antithetisch, und synthetisch*. Alle bisherige Philosophie gieng nur bis zur Antithesis, und Synthesis, oder bis zu der bloßen Handlung des Bestimmens, als Thatfache, nicht aber bis zum letzten Grunde dieser Thatfache, welcher die absolute Thesis ist, ohne welche weder eine Antithesis, noch Synthesis gedacht werden kann. Die *ideale* Absolutheit des Ich ist der Gegenstand dieser absoluten Thesis.

Insofern das Ich durch sich selbst bestimmbar ist, ist es als Subjekt und Objekt sich selbst gleich. Von dem reinen Selbstbewußtseyn hängt jedes andere Bewußtseyn ab. Daraus folgt, daß ursprünglich die Form von der Materie gar nicht verschieden, sondern beydes an sich absolut Eins ist. Das absolute Ich ist sich selbst gleich in Rücksicht auf Form und Gehalt; seine Form ist sein Gehalt, und sein Gehalt seine Form. So ist auch in dem empirischen Ich Form und Gehalt nur eine verschiedene Ansicht, aber an sich absolut Eins. Nur das empirische Ich ist dem absoluten in beyder
un-

Rückſicht, nicht bloß *formaliter*, ſondern auch *realiter* entgegengeſetzt. Das empiriſche Ich iſt nämlich immer das, was es *nicht ſeyn ſoll*. Es kann dieſen Widerſpruch nur heben durch ein Streben nach dem, was es *ſeyn ſoll*. Es kann das Ziel, das es ſich vorſteckt, nur immer zum Theil erreichen. Und nur, wenn es ſich bewußt wird, daß es einen Theil davon erreicht hat, wird es mit ſich harmoniſch. Aber dieſe Harmonie währet nur einen Augenblick. Es wird ſogleich wieder mit ſich unzufrieden, und zu neuen Fortſchritten hingeriſſen, ſo bald es über ſeinen individuellen Zuſtand reflektirt, und ſich noch beſchränkt fühlt. Nur in dem Bewußtſeyn des redlichen, unermüdeten Strebens nach dem vorgeſteckten Ziele kann es mit ſich ſelbſt fort-dauernd zufrieden ſeyn. In jeder Rückſicht ſchöpft das Ich alles, was zum Wiſſen gehört, aus ſich ſelbſt. Als abſolutes Ich ſtellt es für jede mögliche Erfahrung den abſoluten Stoff, und die abſolute Form auf. Dadurch, daß es ſich ſelbſt ſetzt, und beſtimmt, bringt es eine abſolute Syntheſis hervor, die allem, was in der ganzen Unendlichkeit beſtimmt, und Gegenſtand der Erfahrung werden ſoll, zum Grunde liegt, wodurch das Weſen aller künftigen Erfahrung anticipirt wird. Als empiriſches Ich findet es durch die Empfindung die individuelle Form, und den individuellen Stoff in ſich ſelbſt, die ebenfalls Eins ſind, wodurch es in jedem Zeitmomente die individuelle Erfahrung zu Stande bringt, die nicht anticipirt werden kann. Gehet man von dem
abſo-

absoluten Ich aus, so kann man das ganze mögliche Wissen, seinem Wesen nach erschöpfen, wenn man nämlich die Bedingungen vollständig aufstellt, unter denen das Wissen möglich ist. Diese sind aber vollständig aufgestellt, wenn die letzte Bedingung wieder zum absoluten Ich zurück führt.

Zweytes Hauptstück.

Mögliche dogmatische Versuche, das gesammte Wissen zu begründen.

§. 21.

Es giebt nur zwey Ansichten des menschlichen Geistes. Entweder man betrachtet ihn bloß so, wie er nach der gemeinen, gegebenen Selbstanschauung erscheint, oder man erhebt sich zu einer ganz reinen, intellektuellen Anschauung desselben, die nicht gegeben seyn kann, sondern die man mit absoluter Freyheit hervorbringt; die sich nicht beziehet auf etwas, das *ist*, sondern das schlechthin *seyn soll*; die daher keine bloße *Thatfache*, sondern *absolute Thathandlung* ist, und wodurch alle möglichen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, als bloße Thatfachen, die den Inbegriff der ganzen Erfahrung ausmachen, systematisch erklärt, und abgeleitet werden.

den. Nach dieser doppelten Ansicht sind auch alle Systeme, die die philosophirende Vernunft erfinden kann, um das menschliche Wissen zu erklären, und zu begründen, durchgängig bestimmbar. Die erste Ansicht ist *dogmatisch*; die zweyte *transcendental*. Es giebt also nur zwey Grundsysteme, das des Dogmatismus, und das, welches auf dem transcendentalen Standpunkte entstehet. Das Wesen des Dogmatismus besteht darinn, daß er von einem *gegebenen*, das der Transcendental-Philosophie darinn, daß sie von einem *zu gebenden Seyn* ausgehet. Der Dogmatismus sucht das gesammte Wissen zu begründen auf etwas, das *ist*; die Transcendental-Philosophie auf etwas, das *seyn soll*. Jener ist ein ewiges Auffassen, und Zergliedern eines ursprünglich Gegebenen, von dem sich kein weiterer Grund anführen läßt; diese letztere ein ursprüngliches Construirenden, was immer aufgefaßt, und zergliedert werden kann, so daß das höchste Gesetz dieses Construirens nicht gesetzt wird als etwas, das *wirklich ist*, sondern das *hervorgebracht werden soll*. Nach dem dogmatischen Standpunkte sind nur drey Systeme möglich; nach dem transcendentalen nur *Eines*.

§. 22.

Der Dogmatismus verkennet ganz das Wesen der Philosophie. Er gehet von einem Gegebenseyn aus; aber die Philosophie soll erst jedes Gegebenseyn begründen. Denn so wie sich der Mensch zum Phi-
loso-

lofophiren erhebt, macht er ſich nothwendig von den Feffeln des gemeinen Bewußtſeyns los, das, als ſolches, gar keines Zweifels in Abſicht auf die Erfahrung, oder auf das, was mit dem Charakter der Nothwendigkeit urſprünglich gegeben iſt, fähig ſeyn kann. Der Philoſoph will den Grund alles deſſen, was in ſeinem Bewußtſeyn, als gegeben, vorkommt, oder vorkommen kann, unterſuchen; er muß daher, ſo lange er dieſen Grund nicht gefunden hat, die Realität jedes möglichen Objektes, inſofern dieſes als gegeben dem Bewußtſeyn vorſchwebt, in Zweifel ziehen. Denn man kann den Grund irgend eines gegebenen Etwas nur inſofern unterſuchen, als man die Realität deſſelben, als eines Gegebenen, bezweifelt. Man will nämlich durch dieſe Unterſuchung gewiß werden, ob das Gegebene wirklich ſo an ſich iſt, wie es, als gegeben, erſcheint. Alſo der Anfang des Philoſophirens iſt eine allgemeine Zweifelfucht. Aber der Zuſtand des Zweifels iſt ein gewaltſamer Zuſtand, den die Vernunft nicht ertragen kann. Er iſt ein Schweben zwiſchen Entgegengeſetzten, die man aus Mangel eines hinreichenden Grundes nicht beſtimmen kann. Die Vernunft hat die nothwendige Tendenz, dieſes Schweben aufzuheben, und aus dem Zuſtande der Unbeſtimmtheit in den der durchgängigen Beſtimmtheit, die allen Zweifel ausschließt überzutreten. Sie zweifelt nicht, um zu zweifeln, ſondern nur vermittelt des Zweifels ſich in den ruhigen Beſitz eines feſten, unerschütterlichen Wiſſens zu verſetzen. Zweifelfucht kann alſo unmöglich der

Zweck der wahren Philosophie seyn, weil sie dem Grundcharakter der Vernunft widerspricht.

Aber die philosophirende Vernunft kann einen irrigen Weg einschlagen, der am Ende auf lauter unauflösliche Widersprüche führet. Glaubt man nun, es gebe schlechthin keinen andern Weg zur objektiven Wahrheit, so wird die Zweifelsucht systematisch. Diese Denkart ist der Skepticismus, der behauptet, das Einzige, das wir gewiss wissen können, bestehe darinn, daß gar kein reales Wissen möglich sey.

§. 23.

Der Skepticismus ist auf dem dogmatischen Standpunkte, wo man von einem Gegebenseyn ausgehet, und nichts Höheres kennet, als das theoretische Vernunftvermögen, unvermeidlich. Denn der Grund muß immer außer der Sphäre des Begründeten liegen. Die theoretische Vernunft gehet aber immer nothwendig von einem Gegebenseyn aus; sie ist selbst weiter nichts, als ein Reflektiren auf das, was gegeben ist, und ein *nachbildendes* Bestimmen dessen, was schon *ursprünglich* ohne Zuthun der Vernunft bestimmt ist. Die Vernunft ist also nur insofern *bestimmend*, als sie schon *bestimmt* ist. Kann nun die Vernunft über die absolute Gränze des Gegebenseyns nicht hinaus, so kann sie auch nie mit untrüglicher Gewissheit wissen, ob das, was auf
eine

eine gewisse Art als bestimmt *erscheint*, auch *an sich* so bestimmt sey, wie es erscheint. Der letzte Grund, der, als solcher, über alles Gegebenseyn hinüberliegt, und daher nie durch bloß auffallendes Reflektiren, und nachbildendes Bestimmen erreicht werden kann, bleibt dem menschlichen Geiste immer absolut unzugänglich. Und da nach dieser Ansicht zwey, einander ganz entgegengesetzte, Gründe des Wissens möglich sind, und sich nie ausmachen läßt, welcher von beyden *an sich* statt habe, so heben sie sich selbst auf, und folglich ist auch kein Wissen möglich.

§. 24.

Aber der Skepticismus widerspricht sich in seiner vollkommenen Consequenz selbst, und hebt sich also auch selbst auf. Er macht einen Unterschied zwischen *idealer* und *realer* Erfahrung, der *an sich* ganz gegründet ist, aber nur für den Skepticismus, wenn er consequent verfahren will, keinen Sinn hat. Die *ideale* Erfahrung ist das bloße Bewußtseyn; die *reale* das, was dem Bewußtseyn, unabhängig von demselben, entsprechen soll. Dem Skeptiker ist nur die *ideale* Erfahrung, das bloße Bewußtseyn, gewiß; aber über die Realität der sich auf das Bewußtseyn beziehenden Gegenstände läßt sich nie etwas mit Gewißheit ausmachen. Es liegt zwar dem bestimmten Bewußtseyn etwas Reales zum Grunde; aber da dieses Etwas auf eine

zwey

zweyfache Art denkbar, und gar kein Grund zu entdecken ist, wodurch auf eine untrügliche Art bestimmt werden könnte, welches von den zwey absolut Entgegengesetzten die gesuchte Ur-Realität sey, so bleibt nothwendig die *reale* Erfahrung immer problematisch. Aber auch die *ideale* Erfahrung ist etwas bloß Gegebenes. Das Bewußtseyn ist, nach der Behauptung des Skeptikers, mit allen seinen Bestimmungen, insofern diese weiter nichts, als verschiedene Arten des Bewußtseyns, aber keine Realität dessen, was außer dem Bewußtseyn existiren soll, ausdrücken sollen, absolut gewiß. Aber woher weiß denn dies der Skeptiker? Doch nur wieder aus einem *gegebenen* Bewußtseyn, das insofern bloße Erscheinung ist, und einen über die Erscheinung hinausliegenden Grund fodert. Die *ideale* Erfahrung ist daher ein bloßes erscheinendes Bewußtseyn von einem erscheinenden Bewußtseyn, eben so wie die *reale*. Die Gegenstände des Bewußtseyns (das Reale, das dem Bewußtseyn entspricht) sind eben sowohl gegeben, als das Bewußtseyn selbst. Aus eben dem Grunde also, aus welchem die *reale* Erfahrung problematisch gesetzt wird, muß auch die *ideale* als problematisch gesetzt werden. Der Skeptiker muß also das Bewußtseyn selbst in Zweifel ziehen; er muß zweifeln, ob er wirklich zweifelt. So hebt sich der Skepticismus selbst auf; und da die theoretische Vernunft zuletzt nothwendig auf eine absolute Zweifelsucht führet, so heben sich auch alle die Systeme auf, die sie immer auf
ih-

ihrem Gebiete errichten mag. Wir werden im Verfolge sehen, daß alle möglichen Wege, die sie einschlagen kann, um das Wissen zu begründen, auf lauter Widersprüche führen, so daß nichts übrig bleibt, als ein Skepticismus, der, wenn er consequent seyn will, selbst das Bewußtseyn bezweifeln muß. Diese Einsicht ist von höchster Wichtigkeit, indem sie uns nothwendig auf den transcendentalen Standpunkt, als den einzigmöglichen, der nicht ausgehet von irgend einem Etwas, das *ist*, sondern was *absolut seyn soll*, treibt, und uns schon zum voraus überzeugt, daß nur jener zum erwünschten Ziele einer vollkommenen Harmonie der Vernunft mit sich selbst führen könne. Es ist in der That kein theoretischer Vernunftgrund, nicht bloß für die *reale* Erfahrung, sondern nicht einmal für die *ideale*, für die bloße Wirklichkeit des Bewußtseyns möglich. Das bloße Bewußtseyn ist eben sowohl eine Erscheinung, wie das, was sich, als reales Objekt, auf ein nothwendiges Bewußtseyn beziehet, und daher außer demselben statt haben soll. Ehe der Grund dieser doppelten Erscheinung gefunden ist, ist nothwendig für den Philosophen das Eine so ungewiß, als das Andere. Der Grund für irgend eine Erscheinung muß außer der Erscheinung selbst liegen. Nun kann aber die theoretische Vernunft nicht über das Bewußtseyn hinaus; denn sie ist das Bewußtseyn selbst. Ist die Vernunft bloß theoretisch, so kann sie nie, auch nur die Wirklichkeit des bloßen Bewußtseyns, beweisen. Es muß daher der Vernunft eine höhere

Dignität zukommen, als die des bloßen Auffassens, und Nachbildens dessen, was gegeben ist. Jede Realität, auch die des bloßen Bewußtseyns, muß sich ursprünglich gründen auf ein absolutes Postulat dessen, was schlechthin seyn soll. Das Bewußtseyn darf also nicht betrachtet werden, als eine bloße Erscheinung, sondern als etwas, das schlechthin seyn soll. Alles Wissen, folglich auch das Wissen des bloßen Bewußtseyns gründet sich ursprünglich, nicht auf eine theoretische Vernunftfunktion, sondern auf einen absoluten Willensentschluss. Die reine praktische Vernunft setzt vor aller Reflexion fest, oder macht an sich selbst die absolute Forderung, daß, unter einer gewissen Bedingung, das Bewußtseyn, und was in demselben mit dem Merkmal der Nothwendigkeit vorkommt, keinem Zweifel unterworfen seyn, daß folglich die *ideale* Erfahrung mit der *realen* einerley Gewissheit haben, oder daß ursprünglich der *Idealgrund* mit dem *Realgrund* Eins seyn soll. Die *ideale* Existenz soll *real*, und die *reale* soll *ideal* seyn. Das bloße Bewußtseyn (die *ideale* Erfahrung) ist wirklich (hat *reale* Existenz), weil es nach der Forderung der Vernunft so seyn soll (weil das Bewußtseyn *ideale* Existenz hat), und es soll umgekehrt so seyn, weil es wirklich so ist. Was *absolut seyn soll, ist wirklich*, und was *wirklich ist, soll seyn*. Es ist offenbar, daß beym Ursprung alles Wissens das Subjektive mit dem Objektiven, das Ideale mit dem Realen absolut Eins ist. Es ist keine theoretische Vernunftfunktion, sondern ein al-

allem bestimmten Bewußtseyn zum Grunde liegender absoluter Willensakt, wornach das Wissen überhaupt, und folglich auch das Wissen des bloßen Wissens (das bloße Bewußtseyn) gelten soll. Es soll kein *ideales* Wissen ohne ein *reales*, und kein *reales* ohne ein *ideales* geben. Einen solchen absoluten Willensakt, der aller Reflexion, oder allem bestimmten Bewußtseyn zum Grunde liegt, kann man ein *absolutes Bewußtseyn* nennen. Beydes ist nur in der Ansicht, keinesweges aber an sich verschieden. Der absolute Willensakt wird sich selbst nothwendig zum Objekt; und so ist Subjektivität und Objektivität, Idealität und Realität ursprünglich Eins. Was nach der Forderung der Vernunft ursprünglich *seyn soll*, und daher in dieser Rücksicht eine bloß *ideale* Existenz hat, erscheint in der Reflexion auf jene ursprüngliche, aller Reflexion vorhergehende Forderung, als ein absolutes *wirkliches Seyn*, und hat also *reale Existenz*. Die ursprüngliche *Thathandlung* wird *Thatfache*, und die *Thatfache* ist wieder, auf dem transcendentalen Standpunkte, *Thathandlung*.

Der Dogmatismus thut sich selbst unrecht, wenn er wähnt, daß er von einer bloß theoretischen Vernunftfunktion ausgehe. Selbst wenn er nur die unbezweifelbare Existenz des bloßen Bewußtseyns voraussetzt, legt er dieser Voraussetzung ein absolutes Postulat zum Grunde, nach welchem das Bewußtseyn nicht darum *wirklich ist*, weil *es ist*, sondern

dern *weil es seyn soll*. Hätte er keinen höhern Grund, als das bloße Seyn, so müßte er selbst die ideale Existenz des Bewußtseyns in Zweifel ziehen; er müßte zweifeln, ob er zweifelt. Nur ist er sich dieses höhern Grundes, wodurch er bloß instinktmäßig zur Behauptung der unzweifelbaren Existenz des bloßen Bewußtseyns getrieben wird, sich nicht deutlich bewußt. Dieser höhere Grund ist die aller Reflexion vorausgehende Forderung der Vernunft, nach welcher sie ihr eignes Wesen als ein bewußtseyendes Handeln, und handelndes Bewußtseyn setzt, und folglich Idealität mit Realität absolut vereinigt. Der Dogmatismus geht mit Bewußtseyn nur bis zum Reflexionspunkte, wo das Subjektive von dem Objektiven, das Ideale von dem Realen getrennt, und das Vereinigungsband schlechterdings nicht zu finden ist. Daher die Widersprüche, in die er sich am Ende der spekulativen Laufbahn verwickelt, und die ihn zwingen, an der Möglichkeit des menschlichen Wissens selbst zu verzweifeln. Die Transcendental-Philosophie dringt über den Reflexionspunkt bis zur Ur-Handlung des menschlichen Geistes hinüber, wo das Subjektive mit dem Objektiven, das Ideale mit dem Realen absolut Eins ist. Diese Ur-Handlung ist das absolute Bewußtseyn, wovon sich schlechthin kein *Grund*, wohl aber eine *Bedingung* angeben läßt, wenn es zur Reflexion, oder zum bestimmten Bewußtseyn herabsteigen, wenn es ein wirkliches Ich werden soll.

§. 25.

Das Hauptproblem der Philosophie bestehet darin, wie aus einem bloß Idealen ein Reales, und aus einem Realen ein Ideales werde, und wie beydes zu verbinden sey. Auf dem Reflexionspunkte, den der Dogmatismus für den höchsten hält, erscheint beydes einander absolut entgegengesetzt, und doch drängt sich die Realität von beyden mit derselben Nothwendigkeit auf. Da hier kein Drittes ausfindig zu machen ist, wodurch die beyden Entgegengesetzten zu vereinigen wären, und ohne dieses Vereinigungsband beyde nicht neben einander bestehen können, so bleibt nichts übrig, als die Behauptung, daß nichts gewiß sey, als die bloße *ideale* Existenz des Bewusstseyns. Aber das Bewusstseyn ist auf dem Reflexionspunkte selbst eine Erscheinung, die zum Behuf ihrer Möglichkeit schlechthin einen Grund fodert, der außer der Erscheinung, folglich außer dem gegebenen Bewusstseyn liegen muß. Welches ist nun dieser Grund? Man behauptet entweder, daß dieser Grund, dessen *Realität an sich* man auch im Skepticismus anzunehmen gezwungen ist, schlechterdings nicht *bestimmt* angegeben werden könne, oder man behauptet das Gegentheil. Der Dogmatismus trennt sich also nothwendig in den *negativen*, und *positiven*. Der *negative* ist die skeptische Denkart, nach welcher behauptet wird, daß man nichts *bestimmt* wissen könne, als die *ideale* Existenz des bloßen Bewusstseyns, insofern dieses

[nur

nur als Thatfache betrachtet, und auf den *bestimmten* Grund der Thatfache nicht reflektirt wird. Der *positive* Dogmatismus stellt die Behauptung auf, daß man den Grund des Bewußtseyns, als Thatfache, *bestimmt* wissen könne. Es ist aber im Bewußtseyn als *denkbares* Objekt nichts gegeben, denn das Ich und Nicht-Ich. Der *bestimmte* Grund des Bewußtseyns ist daher entweder das erste, oder das zweyte. In beyden zugleich kann der Grund nicht liegen, weil beyde einander absolut entgegengesetzt sind, und folglich sich selbst sammt allem dem, was sie hervorbringen sollen, aufheben.

Daraus entstehen zwey positive Grundsysteme. Das erste ist das des *Idealismus*, das zweyte das des *Materialismus*, oder *Realismus*. Der Idealist behauptet, daß der absolute *Grund* des Bewußtseyns ohne weitere *Bedingung* in dem Ich, der Materialist aber, daß derselbe ohne weiteren *Grund* in dem Nicht-Ich liege. Beyde unterscheiden sich also von dem Skeptiker dadurch, daß sie sich von dem Zustande der Unbestimmtheit, in welchem derselbe immer schwebt, losreißen, und den absoluten Grund des Bewußtseyns *bestimmt* angeben, statt daß jener behauptet, es müsse zwar ein absoluter Grund vorausgesetzt werden, weil auch das bloße Bewußtseyn noch eine Erscheinung sey, obgleich nie bestimmt werden könne, ob derselbe im Ich, oder Nicht-Ich liege. Der Idealist behauptet also noch nebst der Existenz des bloßen Bewußtseyns (der *idealen* Er-

Erfahrung) das *reale* Vorhandenseyn des Ich, als des einzig möglichen Objektes; der Materialist noch das *reale* Vorhandenseyn der Materie, oder einer bloßen Naturkraft, als des einzig denkbaren Objektes, das dem Bewußtseyn wirklich entspricht. Nach der Behauptung des ersten bringt das Ich alle Bestimmungen des Bewußtseyns aus sich selbst, und durch sich selbst ohne alle weitere, außer ihm liegende, Bedingung vor. Bloß das Bewußtseyn also, das sich auf das Ich beziehet, ist *real*; alles übrige beruhet auf Täuschung, und ist nicht bloß eine *Erscheinung*, der auf einem gewissen Gesichtspunkte noch Realität zukommt, wie die Transcendental-Philosophie behauptet; sondern ein bloßer *Schein*. Nach der Behauptung des zweyten bringt die bloße Naturkraft alle Bestimmungen des Bewußtseyns hervor, ohne allen im Ich selbst, als einem von der Naturkraft verschiedenen Etwas, liegenden Grund. Folglich hat bloß das Bewußtseyn, das sich auf das Nicht-Ich, das ist auf eine bloße Naturkraft, oder auf Materie, als die Aeufferung derselben, beziehet, Realität. Was wir Ich, oder Vernunft nennen, ist an sich ein bloßes Produkt jener Kraft, und folglich insofern es etwas von der letzteren wesentlich Verschiedenes seyn soll, nichts, als Täuschung, und Schein. Aber beyde Systeme erklären nicht, was erklärt werden soll, und sind daher grundlos, und falsch. Es soll das Band zwischen dem Subjektiven, und Objektiven, oder dem Idealen, und Realen, das beydes im Bewußtseyn vorkommt, und ohne welches

ches gar kein Bewußtseyn möglich ist, gezeigt werden; aber das vermag keines von beyden Systemen. Wir wollen die möglichen Erklärungsgründe des Bewußtseyns, wozu jedes seine Zuflucht nimmt, bestimmt auseinander setzen. Daraus wird bis zur Evidenz erhellen, daß in beyden Systemen eine unendliche Kluft zwischen dem Subjektiven, und Objektiven bleibt; daß in beyden keine Brücke ist, auf welcher man von dem Einen zu dem Andern übergehen kann.

§. 26.

Beyde Systeme haben verschiedene Stufen, und suchen sich einander zu nähern. Beyde streben nach einem Vereinigungspunkte, um sich theils das Objektive, theils das Subjektive zu erklären. Der Idealismus bedarf eines Erklärungsgrundes für das Objektive, und der Materialismus für das Subjektive. Der Idealismus strebt daher, sich zu *materialisiren*, und der Materialismus, sich zu *idealisiren*. Wäre ein gemeinschaftlicher Berührungspunkt, in welchem sie zusammen trafen, zu finden, so würden beyde Systeme in Eins zusammenschmelzen, und an sich nicht mehr im geringsten verschieden seyn. Aber das ist nach dem Standpunkte, von welchem beyde ausgehen, unmöglich. Sie sind also, nach demselben, ewig getrennt. Nur auf dem transcendenten Standpunkte wird jene absolut nothwendige Brücke sichtbar, auf der man von dem Idealen zum Realen,

Realen, und umgekehrt, übergehen kann, wo also der Idealismus zum Realismus, und der Realismus zum Idealismus wird. Und dies ist der Beweis, daß jener Standpunkt der einzig richtige ist, indem dadurch das ganze Bewußtseyn, das sich nothwendig in ein Ideales, und Reales trennt, erklärt wird. Die wahre Philosophie muß ein *Ideal - Realismus*, und ein *Real - Idealismus* seyn. Es muß gezeigt werden, daß schlechthin keine Idealität ohne Realität, und keine Realität ohne Idealität möglich, daß das Ideale zugleich real, und das Reale zugleich ideal ist.

§. 27.

In dem *gegebenen* Bewußtseyn kommt immer eine *Affektion*, ein *Beschränktseyn* vor. Die transcendental-Philosophie zeigt, daß für uns gar kein Bewußtseyn möglich sey ohne eine solche Affektion, und daß wir uns selbst nicht zum reinen Bewußtseyn erheben können, als nur *vermittelt* derselben. Denn in der Idee des ganz reinen Bewußtseyns abstrahiren wir von aller Schranke. Diese muß also schon gesetzt seyn, ehe wir davon abstrahiren können. Das reine Bewußtseyn wird dem beschränkten entgegen gesetzt. Wie können wir ein Etwas einem andern Etwas entgegensetzen, wenn wir das letztere nicht bestimmt kennen; und wie können wir dieses, ohne es gesetzt, und bestimmt gesetzt zu haben? Das beschränkte Bewußtseyn ist
also

also die absolute Bedingung des reinen. Wir können also, um ein ganz reines Bewußtseyn zu setzen, von dem beschränkten Bewußtseyn nur insofern abstrahiren, als wir zugleich darauf reflektiren, weil für uns kein Setzen möglich ist ohne Gegensatz. Jedes für uns mögliche *reale* Setzen ist ein Bestimmen, das heißt, ein wechselseitiges Setzen, und Entgegensetzen, folglich ein Setzen, das in gewisser Rücksicht ein Entgegensetzen, und ein Entgegensetzen, das zugleich ein Setzen ist. Was über dieses Bestimmen hinaus gehet, nämlich ein absolutes Setzen, das an keinen Gegensatz mehr gebunden ist, ist eine bloße Idee, die uns zwar als höchstes Ziel vorgesteckt ist, und insofern Realität hat, als wir uns diesem Ziele immer mehr nähern können, aber insofern immer bloße Idee für uns bleibt, als wir sie nie vollkommen realisiren können; kurz, es ist ein Etwas, das wir uns zwar *anmuthen*, das *seyn soll*, das wir aber nie *erreichen können*, das folglich nie *wirklich seyn wird*. Diesen äußerst wichtigen Umstand übersieht der Dogmatische Idealist; er gehet daher von einer *wirklichen*, nicht bloß *idealen* Abolutheit des Ich aus, und behauptet, daß das Ich an sich *wirklich* durchaus absolut sey, und nach Willkür sich beschränke, ohne in dieser Selbstbeschränkung von irgend einer Bedingung außer sich abzuhängen. Es ist zwar wahr, daß das Ich nach einem Zustande der wirklichen absoluten Freyheit *strebt*, wo es nur von seiner Willkür abhängen soll, wie, und inwiefern es beschränkt sey; daß aber dieser Zustand immer
nur

nur zum Theile, nie vollkommen erreicht werden kann; dafs folglich das Streben, das zwar insofern absolut ist, als es über jede individuelle Schranke hinausgehet, aber doch zugleich insofern beschränkt, als es nie aus dem Zustande der Schrankenlosigkeit überhaupt treten kann — immer ein Streben bleibt, und schlechterdings nicht ein blosses absolutes Handeln wird, dem gar nichts mehr von aussen entgegengesetzt ist. Nur unter der Bedingung, dafs das absolute Ich immer bloss ein in die Unendlichkeit gehendes Streben nach absoluter Freyheit, die gar keine fremden Schranken kennt, ist und bleibt, oder dafs das Ich nie in der Wirklichkeit *ist*, was es nach der Idee der absoluten Freyheit *seyn soll*, wird es möglich, dafs es sich seines *wirklichen, beschränkten* Zustandes, der immer von einer *äussern* Bedingung abhängt, bewußt werden kann.

Der Idealist kann nicht läugnen, dafs sein wirkliches Bewußtseyn immer beschränkt, und dafs er diese Beschränkung auf etwas ausser sich zu beziehen genöthigt sey. Wie erklärt er sich denn diese Beschränktheit? Wie kommt die Schranke in das Ich, das an sich seinem wirklichen Seyn nach durchaus absolut gesetzt wird? Das Ich bringt jede Schranke, die es in der Reflexion in sich findet, nach Willkür hervor, so zwar, dafs es in dieser willkürlichen Produktion nicht einmal von einem Etwas ausser sich, als blosser *Bedingung* des Selbstbeschränkens abhängt. Es hat ferner das Vermögen, seinen be-

T

schränk-

beschränkten Zustand mit seinem ursprünglichen unbeschränkten Seyn, und dann mit jedem andern mehr, oder minder beschränkten Zustande zu vergleichen, und so entstehet ihm das Bewußtseyn seiner jedesmaligen individuellen Beschränktheit. Aber *ist* das Ich ursprünglich wirklich durchaus unbeschränkt, und kein bloßes Streben nach absoluter Unbeschränktheit in der Wirklichkeit, so ist es durchaus unmöglich, daß sich das Ich in Schranken setzen kann. Denn nach der Voraussetzung des Idealisten liegt im Ich ursprünglich gar keine Beschränktheit; also kann es dieselbe nicht aus sich selbst nehmen. Denn was in einem Etwas nicht schon ursprünglich, und wesentlich liegt, das kann auch aus demselben schlechterdings nicht deducirt werden. Auch kann nach seiner Voraussetzung diese Beschränktheit nicht von außen kommen, da sogar jede *äußere Bedingung* zur selbstthätigen Hervorbringung des beschränkten Bewußtseyns geläugnet wird. Wenn nun das absolute Ich als das Subjektive, die Schranke aber, die es in sich vorfindet, als das Objektive angesehen wird, so ist es offenbar, daß der Idealist das Hauptproblem der Philosophie, wie nämlich zu dem Subjektiven ein Objektives komme, nicht lösen kann. Ferner läugnet zwar der Idealist die Befugniß, die Affektion auf etwas außer uns, als etwas Reales, zu beziehen: aber er kann doch die Thatfache, daß wir genöthiget sind, ein Nicht - Ich wenigstens als die nothwendige Bedingung der Affektion zu setzen, nicht läugnen, und dann hat er diese Thatfache zu erklären,

ren, die er nie erklären kann. Sein System ist also unvollständig, indem es nicht alles erklärt, was erklärt werden soll. Beschränkt sich das Ich selbst ohne alle weitere Bedingung aufser sich, so ist die unlängbare Thatfache des Beziehens der Affektion auf ein Nicht-Ich auch nicht einmal *idealiter* möglich. Es kann im Bewusstseyn gar kein Nicht-Ich, sondern das blofse Ich vorkommen. Das Ich beschränkt sich blofs auf sich beziehen, und so ist das Nicht-Ich auf immer aus dem Bewusstseyn schlechthin verbannt. Die Gottheit wird z. B. als das schlechthin Absolute in der Wirklichkeit gesetzt. Sie kann sich daher nicht in Schranken setzen; sie ist alles in allen; für sie giebt es also gar kein Nicht-Ich. Und daher ist für uns das Bewusstseyn Gottes auf immer schlechthin unerklärbar, und unbegreiflich. Wäre das Ich in dem idealistischen Sinne *realiter* absolut, so gäbe es für dasselbe ein blofses reines Selbstbewusstseyn ohne alles Nicht-Ich; aber dann würde auch keine Reflexion möglich seyn, ohne welche für uns, als beschränkte Vernunftwesen schlechterdings kein Bewusstseyn *denkbar* ist. Das reine Selbstbewusstseyn wäre für uns nichts, weil darinn schlechterdings nichts zu unterscheiden, und zu bestimmen ist — ein Gesetz, an welches jedes *denkbare* Bewusstseyn gebunden ist. Das Bewusstseyn ist blofs insofern für uns *denkbar* und *begreiflich*, als es durch Schranken *bestimmbar* ist, die aber in dem Absoluten, als solchem, nicht liegen. Wenn auch der Idealist die *reale* Objektivität, und

mit ihr den Übergang von der Subjektivität zu derselben aufhebt, so muß er doch wenigstens die *ideale* Objektivität, die er nicht läugnen kann, erklären, und zeigen, wie in dieser Rücksicht ein Übergang von dem Subjektiven zum Objektiven möglich sey. So wie der Idealist die Möglichkeit des Überganges von dem Subjektiven zum Objektiven nicht zeigen kann, ~~Materialist~~ noch weniger den Übergang von dem Objektiven zum Subjektiven erklären. Der Materialist hebt das Ich, als absolutes Subjekt des Bewußtseyns ganz auf, und erklärt es als ein Produkt des Nicht-Ich. Das Ich ist ein bloßes Ding, wie jedes andere; es ist nur so organisiert, daß durch eine Einwirkung eines andern Dinges auf dasselbe ein Bewußtseyn entstehen kann. Die Affektion, die in jedem gegebenen Bewußtseyn vorkommt, ist die Folge eines bloßen Eindrucks von außen. Aber kann denn ein Eindruck für mich da seyn ohne Bewußtseyn dieses Eindrucks? Das Bewußtseyn muß also immer vorausgesetzt werden. Und wie entstehet denn das Bewußtseyn, durch welches erst ein Eindruck für mich da ist? Das ist der Punkt, der erklärt werden soll, aber nach dieser Voraussetzung nicht erklärt werden kann. Denn wenn man auch zugeben wollte, daß durch einen Eindruck ein Bewußtseyn entstehen könnte, so wäre dadurch doch nur ein Bewußtseyn von bloßer Beschränktheit, oder Naturnothwendigkeit, keinesweges aber ein Bewußtseyn von Freyheit möglich.

Wenn

Wenn man auch zugeben wollte, daß das Bewußtseyn der Dinge durch Einwirkung gegeben werden könnte, ob gleich dieses schlechterdings unmöglich ist, so kann doch der Materialist auch nicht einen Scheingrund für das Selbstbewußtseyn überhaupt, am wenigsten aber für das *reine* Selbstbewußtseyn, wovon in jedem Menschen durch das nothwendige Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit die Idee vorhanden ist, angeben. Nach dieser Erklärung des Materialisten könnte also nur, wenn man ihm auch seine an sich unmögliche Voraussetzung zugeben wollte, ein Bewußtseyn von Dingen, keinesweges aber ein Bewußtseyn von dem Ich selbst statt haben; so wie umgekehrt nach der obigen Voraussetzung des Idealisten nur Selbstbewußtseyn möglich wäre. Der Materialist erklärt freylich das Selbstbewußtseyn, nach welchem jede Affektion des objektiven Bewußtseyns auf das Ich bezogen, und sogar durch eine absolute Idee über alles Afficirtseyn hinaus gestrebt wird, als Täuschung. Aber er kann doch die Thatfache dieses Beziehens, und dieses von keinem Objekte, sondern von einer bloßen absoluten Idee abhängigen Strebens nach einem ganz unbeschränkten, und von aller Objektivität freyen Zustande nicht läugnen. Diese Thatfache hat er nun nothwendig zu erklären, wenn er den Forderungen der philosophirenden Vernunft Genüge leisten will. Da er aber diese Thatfache schlechterdings nicht erklären kann, so ist auch sein System nichts weniger, als Philosophie. Der Übergang vom Objektiven
zum

zum Subjektiven kann hier nie gezeigt werden, so wie es auch für den Idealisten keine Brücke giebt, auf welcher er von dem Subjektiven zum Objektiven übergehen kann.

Soll das Bewußtseyn möglich seyn, so muß sich das Ich setzen als bestimmt durch das Nicht-Ich. Nur unter dieser *Bedingung* kann das Ich Intelligenz seyn. Das ist die theoretische Ansicht der Möglichkeit des Bewußtseyns. Nach der obigen Voraussetzung des Idealisten setzte sich zwar das Ich als bestimmt, aber nicht als *bestimmt durch das Nicht-Ich*. Es setzte sich bloß willkürlich, folglich durch sich selbst, in Schranken ohne alle äußere Bedingung. Der Idealist behauptet auf dieser Stufe das *reale* Vorhandenseyn des schlechthin absoluten Ich, als solchen, dessen Abolutheit folglich nicht in einem bloßen *Streben* nach *realer* Abolutheit, und daher in bloß *idealer* Abolutheit, sondern in einem *wirklichen* absoluten Seyn besteht. Das Ich des Idealisten entwickelt also bloß aus sich selbst, auf eine schlechthin unbegreifliche Art, und nach gar keinem bestimmten, oder bestimmbaren Gesetze, das Bewußtseyn mit allen den Beschränkungen, die wir in demselben wahrnehmen. Alle möglichen Schranken gehen bloß aus dem *realiter* absoluten Ich willkürlich hervor.

Nach der Voraussetzung des Materialisten wäre zwar das Ich durch die Dinge *bestimmt*, aber es könnte

könnte *sich nicht setzen*, als durch dieselben bestimmt. Es wäre eine *Bestimmung* des Ich, aber kein *Bewusstseyn* dieser Bestimmung da. Es müßte erst eine Intelligenz hinzugedacht werden, welche das Ich und Nicht-Ich in dem gegenseitigen Wechsel beobachtete. Der Materialist behauptet auf dieser Stufe das *reale* Vorhandenseyn der Dinge an sich, die auf das Ich einwirken, und die Bestimmungen desselben für dasselbe hervor bringen sollen. Nach ihm wird nicht erst aus einer vorhandenen Affektion nach dem Satze des Grundes auf die Realität der Dinge geschlossen; sondern das Ding ist das Erste, das durch den geschehenen Eindruck im Bewusstseyn zum Vorschein kommt; die Affektion ist erst eine Folge des Eindruckes. Das empirische Selbstbewusstseyn entsteht erst aus dem realen, von allem Bewusstseyn unabhängigen Vorhandenseyn des Objektes. Man schließt hier nicht: Ich bin afficirt, darum müssen Objekte vorhanden seyn; sondern vielmehr umgekehrt: Es sind schlechthin Objekte da, darum muß ich afficirt seyn. Aber wie kann ich denn von meinem Afficirtseyn wissen? Durch die Objekte? Unmöglich. Durch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes — das Ich wird hier als bloßes Ding betrachtet — kann zwar (für eine beobachtende Intelligenz) ein *Afficirtseyn* des Dinges, auf welches eingewirkt wird, aber für dasselbe kein *Wissen* des Afficirtseyns entstehen. Das *Wissen* soll erklärt werden, und man spricht immer nur von einem Produkte durch mechanische Einwirkung, woraus nie ein Wissen

Wissen entstehen kann, das folglich immer auſſer der Sphäre des Erklärungsgrundes liegt, und vorausgeſetzt werden muß. Hier zeigt ſichs handgreiflich, daß ſchlechthin keine Realität möglich iſt ohne Idealität, und umgekehrt. Daher ſind die Behauptungen des Idealisten ſowohl, als des Materialisten widerſinnig.

§. 28.

Aber beyde erſteigen eine höhere Stufe, um das Wiſſen zu erklären. Was den Idealisten auf der vorhergehenden Stufe hauptſächlich drückte, war die ſchwierige Frage, wie aus dem *realen* Vorhandenſeyn eines in jeder Rückſicht abſoluten Ich die Beſchränktheit des Bewußtſeyns, und auch nur die Idee eines Nicht-Ich, das in dem abſoluten Ich nach der gegebenen Erklärung gar nicht liegen kann, hervorgehen könne. Wenn man dem Idealisten auch zugiebt, daß nach ſeiner Vorausſetzung das reine Selbſtbewußtſeyn möglich ſey, obgleich auch dieſes nicht einmal zugestanden werden kann, weil das Bewußtſeyn überhaupt an das Geſetz der Beſtimmbarkeit, das Entgegengeſetzte fodert, gebunden iſt: ſo kann er doch das empiriſche Selbſtbewußtſeyn nicht erklären. Um nun dieſes erklären zu können, hebt er die Abſolutheit des Ich auf, und behauptet, daß das Ich ſchlechthin endlich, und beſchränkt ſey. Dieſe Stufe des Idealisten iſt höher, als die, von welcher wir im vorhergehenden Paragraph geſprochen
chen

chen haben, bloß inwiefern hier ein Gesetz angegeben wird, nach welchem sich das Bewußtseyn entwickeln, und wornach es erklärt werden soll; statt daß nach der ersten Ansicht des Idealisten das Bewußtseyn ganz gesetzlos entwickelt, und daher aus gar keinem Grunde erklärbar wird. Das Gesetz, nach welchem der Idealist auf der zweyten Stufe das Bewußtseyn begreiflich zu machen sucht, ist die absolute Endlichkeit des Ich an sich. Aber zum ersten ist absolute Endlichkeit ein Widerspruch. Das Ich kann sich des Endlichen nur bewußt werden durch Gegensatz gegen das Unendliche, von welchem letzteren es folglich wenigstens eine Idee haben muß. Aber wie kommt diese Idee in das Ich? Nicht durch das Ich selbst; denn das Ich ist als schlechthin endlich gesetzt. Aber aus dem Endlichen kann das Unendliche unmöglich hervorgehen. Nicht durch etwas außer dem Ich. Denn dies wird vorläufig von dem Idealisten geläugnet, indem er nur die Realität des Ich zugiebt. Aber wenn man auch ein Unendliches außer dem Ich annehmen wollte, wie in dem *theistischen* Idealismus, den *Leibnitz* aufstellt, geschieht, so würde doch durch dasselbe die Idee des Unendlichen auf keine Art in das Ich gebracht werden können, theils weil das Ich nur das Endliche auffassen, und reflektiren kann, theils weil es schlechthin keines Bewußtseyns, das durch *bloße Einwirkung* gegeben seyn soll, fähig ist, sondern alles selbst setzen muß, was ein Gegenstand des Bewußtseyns werden soll. Die Idee des Unendlichen,
die

die doch offenbar mit jedem Bewußtseyn gegeben ist, und ohne welche gar kein Bewußtseyn möglich ist, wäre also nach dieser Voraussetzung des Idealisten in jeder Rücksicht unmöglich. Dafs aber zu jedem *bestimmten* Bewußtseyn die Idee des Unendlichen absolut nöthig ist, erhellet daraus, weil das Bewußtseyn an das Gesetz des Bestimmens, und der Bestimmbarkeit gebunden ist. Das Ich kann sich jedes endlichen Gegenstandes nur insofern bewußt werden, als es denselben bestimmt. Es kann aber denselben nur bestimmen, als es ihm ein anderes bestimmtes (beschränktes) Etwas entgegengesetzt. Aber das Endliche überhaupt muß wieder bestimmt werden; und dies ist nur unter der Bedingung eines neuen Gegensatzes möglich. Nun ist dem Endlichen überhaupt nichts entgegengesetzt, als das Unendliche. Das Ich muß also, um irgend ein beschränktes, oder endliches Quantum der Realität bestimmen zu können, nothwendig aus der Sphäre der Endlichkeit überhaupt heraustreten, und eine Idee produciren, die sich nur auf das Unendliche, als den absoluten Maafstab alles Endlichen, das zu bestimmen ist, beziehet. So ist kein endlicher Raum denkbar ohne die Idee des unendlichen Raumes, und keine endliche Zeit ohne die Idee der unendlichen Zeit. Es ist überhaupt schlechthin kein Begriff, der sich immer auf ein bestimmtes Quantum von Realität beziehet, möglich ohne eine Idee, deren Gegenstand das Unendliche ist. Daher muß das Ich alles, was es bestimmen will, bis zum Unendlichen steigern, um

es bestimmen zu können. Das Endliche ist immer unzertrennlich verbunden mit dem Unendlichen, und umgekehrt. Daher ein endliches, und unendliches Ich; und eben so ein endliches und unendliches Nicht-Ich. Das Ich muß immer anknüpfend denken. Der absolute Anknüpfungspunkt bey jedem bestimmten Denken ist das Unendliche. Es knüpft daher sein empirisches (beschränktes) Ich an ein reines, unendliches Ich; und die endliche Welt an eine unendliche. Das Unendliche ist zwar nicht etwas, das wahrgenommen, und aufgefaßt werden kann, und insofern *wirklich ist*; sondern etwas, das nothwendig postulirt wird, das absolut *seyn soll*, und nur durch dieses ursprüngliche Postuliren im Bewußtseyn vorkommt. Man reflektire doch nur auf das merkwürdige Gefühl des *Sehns*, das mit jedem bestimmten Gefühl verbunden ist, und über jeden endlichen Gegenstand hinüberstrebt. Dieses Gefühl ist es, das sich auf die Unendlichkeit beziehet, und sie umfasset. Es ist gar kein bestimmtes Gefühl möglich ohne ein Sehnen, das nie eine absolute Selbstzufriedenheit eintreten läßt. — Der Idealist also, der auf der gegenwärtigen Stufe eine absolute Endlichkeit des Ich setzt, behauptet etwas schlechthin Unmögliches, und vernichtet das Bewußtseyn ganz, statt es zu erklären.

Der Materialist hatte auf der vorhergehenden Stufe das *reale* Vorhandenseyn eines unabhängig von dem Bewußtseyn existirenden *Dinges an sich*, das
durch

durch seine Einwirkung auf das Ich das Bewußtseyn hervorbringen soll, behauptet. Auf der gegenwärtigen behauptet er ursprünglich nur das *reale* Vorhandenseyn einer *Bestimmung* (Affektion) im Ich ohne alles Zuthun des Ich. Dort wurde ein *Bestimmendes* außer dem Ich, hier wird nur eine *Bestimmung* im Ich behauptet, als etwas, das dem Ich ohne sein Zuthun bloß gegeben sey, und das es nur aufzufassen habe. Dort wurde das Bewußtseyn aus einem an sich, und durch sich selbst bestimmten *Bestimmenden* außer dem Ich, hier wird dasselbe aus einer an sich, und durch sich selbst bestimmten *Bestimmung* im Ich erklärt. Das Bestimmen, und Bestimmte seyn gehet in keinem Falle aus der Thätigkeit des Ich selbst hervor; es existirt unabhängig von dem Ich; dieses verhält sich gegen dasselbe nur *leidend*. Daraus erhellet, daß in beyden Ansichten das Ich als bloßes Nicht-Ich betrachtet wird, das immer abhängt von einem Etwas, zu dessen Vorhandenseyn es gar nichts beygetragen hat, von dem es also, insofern es bewußtseyend werden soll, durchaus bestimmt ist. Nach der letzteren Ansicht wird behauptet, daß die Affektion (die Empfindung) der letzte Bestimmungsgrund des Bewußtseyns sey. Es ist eine Affektion da, das ist absolute Thatfache, über die man nicht hinaus kann. Jedes mögliche Bewußtseyn ist erst eine Folge der Affektion. Aber worinn ist denn die Affektion selbst begründet? Darüber ist jede Untersuchung abgeschnitten. Es ist zwar auch Thatfache, daß wir die Affektion auf etwas

außer

außer uns beziehen müssen. Aber dieses Gesetz wird uns nicht durch etwas außer uns gegeben; es ist in uns selbst, und ist mit der Affektion zugleich da. Es ist daher eben so unerklärbar, als die Affektion selbst. Die Dinge, die nach der ersten Ansicht als absoluter Grund der vorhandenen Affektion gesetzt wurden, werden hier von der Affektion abhängig gemacht, so, daß es für uns nur Dinge giebt, als eine Affektion da ist.

Daß die Affektion absolute *Bedingung* des Bewusstseyns ist, behauptet auch die Wissenschaftslehre; aber sie läugnet, daß sie der absolute Grund desselben seyn könne. Sie erklärt die Affektion noch aus einem höheren Grunde, nämlich aus dem absoluten Ich, insofern es ein *Streben* ist, über jeden möglichen Zustand der Affektion hinüber zu schreiten, und einen Zustand herbeyzuführen, der jede Affektion, als ein Beschränktseyn, ausschließet, und in *realer*, durchgängiger Absolutheit besteht. Es ist eine Affektion da, sagt man; das ist unmittelbare Thatfache. Aber wie ist denn für mich eine Affektion da? Kann ich denn afficirt seyn, ohne daß ich davon *weiß*? Keinesweges. Also das *Wissen* wird jeder möglichen Affektion vorausgesetzt, und kann daher nicht aus der letzteren erklärt werden. Und wie kann ich denn *wissen*, daß ich afficirt bin? Nur dadurch daß ich meinem Afficirtseyn einen Zustand entgegensetze, der das absolute Gegentheil des Afficirtseyns ist, und den ich mir durch ein ewiges
Stre-

Streben, und *Sehnen anmuthe*, ob ich gleich denselben nie vollkommen realisiren kann. Und wie kann ich denn zuletzt von diesem *Streben* wissen? Nicht anders, als dadurch, das behauptet wird, das Ich könne auf keine Art thätig seyn, ohne das es davon wisse; das folglich zuletzt das *Wissen* eben so absolut ist, als das *Thun*; das ursprünglich das Thun ein Wissen, und das Wissen ein Thun, oder das das *Reale* zugleich *ideal*, und das *Ideale* *real* ist. Ich kann nichts in mir *setzen*, ohne das es in mir *ist*, und es kann nichts in mir *seyn*, ohne das ich es *setze*. Der Idealismus und Materialismus trennen auch hier das Subjektive von dem Objektiven; dem Idealismus fehlt es an einem Übergang vom Subjektiven zum Objektiven, und dem Materialismus von dem Objektiven zum Subjektiven. Die Wissenschaftslehre behauptet, das beydes ursprünglich, und an sich absolut Eins, und nur in der Ansicht verschieden ist; und nur dadurch kann das Bewusstseyn auf eine für die Vernunft vollkommen befriedigende Art erklärt werden, so, das alle Widersprüche gelöst werden. Wenn man auch dem Materialismus zugeben wollte, was er hier behauptet, nämlich das aus dem realen Vorhandenseyn einer an sich bestimmten Affektion das Bewusstseyn entstehe, so würde sich daraus doch nicht die Idee des Unendlichen erklären lassen, die eben sowohl Thatfache ist, als die bestimmte Affektion.

§. 29.

Es ist nur noch eine Stufe möglich, auf die sich der Idealist, und Materialist erschwingen kann, um das Bewußtseyn zu erklären. Mißlingt dieser letzte Versuch, so ist die Erklärung des Bewußtseyns von keinem der beyden Systeme zu erwarten.

Der Idealist hatte auf der vorhergehenden Stufe die absolute Endlichkeit des Ich behauptet, als Etwas, das zwar wesentlich bewußtseyend sey, und daher keine einzige Bestimmung des Bewußtseyns durch irgend etwas außer sich *empfangen* könne, sondern immer Form und Stoff des Bewußtseyns selbst hervorbringe, aber nur nach dem Gesetze der Bestimmbarkeit, das die Endlichkeit selbst ist, wodurch also bloß das Endliche zum Gegenstande des Bewußtseyns erhoben werden kann. Ist das Ich schlechthin endlich, so kann es erstens nur ein endliches Ich, und ein endliches Nicht-Ich setzen. Das erste heist in dieser Rücksicht Subjekt, das zweyte Objekt. Denn das Unendliche ist weder Subjekt, noch Objekt, noch beydes zugleich; was Subjekt, oder Objekt, oder Subjekt Objekt ist, ist immer nur ein Beschränktes. Das Eine nimmt eine Sphäre ein, von welcher das Andere ausgeschlossen ist. Selbst das Subjekt-Objekt ist noch endlich; es nimmt eine Sphäre ein, mit welcher das Schlechthin Unendliche nichts gemein hat, welches letztere daher durchaus *undenkbar* ist, weil es an nichts Höheres

heres angeknüpft werden kann. Für das sich selbst bestimmende Subjekt - Objekt aber (für das wirkliche Ich) giebt es noch einen höheren Anknüpfungspunkt, der das schlechthin Unendliche ist; und daher ist das Ich denkbar. Ferner folgt aus dem Begriffe eines schlechthin endlichen Ich, daß es das Subjektive und Objektive nur *nach einander*, nicht aber *zugleich* setzen kann. Es ist sich immer nur *entweder* des Subjekts, *oder* des Objekts bewußt. Aber wie kommt in beyde, die einander entgegengesetzt sind, Einheit? Das Ich soll z. B. im Momente A das Subjekt setzen, und dann im Momente B das Objekt, so ist in dem Letzteren das Subjekt verschwunden, und es würde nur das Objekt übrig bleiben, das aber an und für sich, ohne Gegensatz, nicht bestimmt werden könnte; es würde also gar kein Bewußtseyn möglich seyn. Wie kann nun das Ich von dem Bewußtseyn des Subjektes zu jenem des Objektes übergehen, so daß die Wechselglieder beym Uebergehen nicht wechselseitig aufgehoben, sondern als in einander eingreifend, und zugleich vorhanden gesetzt werden? Das ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Setzen des Subjekts, und das des Objekts durch einen und denselben Akt geschehe; wodurch die Handlung des Bestimmens eine *neue Bestimmung* erhält. Das Bestimmen fordert nämlich nicht bloß ein *successives* Setzen, und Entgegensetzen, sondern ein solches Setzen, das zugleich ein Entgegensetzen, und ein Entgegensetzen, das zugleich ein Setzen ist. Wird das Subjekt ge-

setzt

setzt, so wird zugleich das Objekt gesetzt; es wird gesetzt, als nicht gesetzt, und umgekehrt. So wie mit dem Einen zugleich das andere negativ gesetzt wird, so wird dem zweyten das erste zugleich in demselben Momente entgegengesetzt, als es gesetzt wird. Es ist also ein Setzen, das zugleich ein Entgegensetzen, und ein Entgegensetzen, das zugleich ein Setzen ist. Es kann von keinem Gliede abstrahirt werden, ohne dafs zugleich darauf reflektirt wird; und umgekehrt. Durch diese *neue Bestimmung* des Selbstbestimmens, welches nach der Behauptung des Idealisten auf der vorhergehenden, und gegenwärtigen Stufe das Wesen des schlechthin endlichen Ich ausmacht, kommt erst Einheit in das Bewußtseyn, das immer nothwendig in ein Subjektives, und Objektives getrennt ist. Diese Einheit war bey dem vorhergehenden Begriffe des Selbstbestimmens, nach welchem das Setzen und Entgegensetzen nur successiv geschieht, nicht möglich. Und ohne diese Einheit ist gar kein Bewußtseyn denkbar. Kommt das Bewußtseyn des Subjektiven und Objektiven nur successiv zu Stande, so ist das Bewußtseyn überhaupt ein Inbegriff von bloßen, auf einander folgenden Veränderungen, die einander wechselseitig vernichten, ohne einen festen, unwandelbaren Punkt, an welchem sie fortlaufen, und in Einheit zusammengefaßt werden können. Und so wäre gar kein Bewußtseyn von irgend einer Veränderung möglich, weil jede Veränderung nur insofern etwas für das Ich ist, als sie durch dasselbe auf eine

andere, ihr entgegengesetzte Veränderung bezogen, und durch etwas, das über alle Veränderung erhaben ist, in Eins zusammengefaßt wird. Und da die Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt absolut bedingt ist durch das Bewußtseyn von Veränderung, so ist, wenn keine Einheit entgegengesetzter Veränderungen statt hat, gar kein Bewußtseyn möglich. Wenn jedoch durch die *genauere Bestimmung* des Selbstbestimmens, nach welcher das Setzen, und Entgegensetzen durch *einen* Akt geschehen soll, und folglich das Subjektive, und Objektive synthetisch vereinigt wird, die Schwierigkeit gehoben wird, nach *welcher* das Subjektive und Objektive, wenn das Bewußtseyn von beyden successiv entsteht, sich selbst aufhebt, so bleiben doch alle die übrigen Schwierigkeiten, die wir auf der vorhergehenden Stufe des Idealismus bemerkt haben, auch hier unauflösbar. Dazu kommt noch der Umstand, daß ohne Abolutheit des Ich, die in der vorhergehenden Stufe aufgehoben wurde, um die Schranken des Bewußtseyns, die im absoluten Ich, als solchem, nicht liegen können, erklären zu können, schlecht-hin keine Einheit des Bewußtseyns möglich ist. Die Abolutheit des Ich (nämlich die *ideale* Abolutheit, wodurch eine *reale* Abolutheit bloß gefodert, und als Strebeziel für das *empirische* Ich aufgestellt wird, wie die Wissenschaftslehre zeigt, und sich dadurch von dem dogmatischen Idealismus unterscheidet, der, wenn er consequent seyn will, eine *reale* Abolutheit des Ich behaupten muß) ist gerade der feste, unwandel-

delbare Punkt, an welchem die Reihe der Veränderungen fortläuft. Der Idealismus muß also auf der gegenwärtigen Stufe die Abolutheit des Ich, die er in der vorhergehenden aufgehoben hat, wieder zurücknehmen, um die Einheit des Bewußtseyns zu erklären. Und so zeigt sich nun der dogmatische Idealismus am Ende seiner Laufbahn in dem offenbarsten Widerspruche mit sich selbst, der auf keine Art zu lösen ist. Da er den Mittelweg, wodurch dieser Widerspruch einzig zu lösen ist, und den die Wissenschaftslehre einschlägt, nach seinem Standpunkte nicht kennen, noch kennen kann, so bleibt ihm nichts übrig, als die Behauptung, daß das Ich entweder schlechthin unendlich, oder schlechthin endlich sey. Nimmt er das Erstere an, so kann er die Schranken des Bewußtseyns nicht erklären, weil in einem schlechthin absoluten Princip keine Schranken liegen können. Behauptet er das Zweyte, so kann er weder die Einheit des Bewußtseyns, noch die *Idee* des Absoluten, die eben sowohl, als der *Begriff* des Beschränkten, Thatfache des Bewußtseyns ist, erklären. Der Widerspruch bleibt also, er mag unter diesen beyden entgegengesetzten Behauptungen seine Zuflucht nehmen, zu welcher er will. Es sind immer zwey Thatfachen zu erklären, wovon er nur *eine* erklären kann, und die, weil die eine mit der andern durch einen gemeinschaftlichen Erklärungsgrund nicht verbunden wird, durch die andere entgegengesetzte Thatfache, die unerklärt bleibt, wieder aufgehoben wird.

Der Materialismus behauptet auf seiner höchsten Stufe, die er ersteigen kann, und wo er sich am meisten *vergeistiget*, zur Erklärung des Bewusstseyns weder das *reale*, absolute Vorhandenseyn eines *Bestimmenden* außer dem Ich, noch einer *Bestimmung* in dem Ich, sondern einer bloßen *Veranlassung*, oder *Aufgabe* für das Ich, eine Bestimmung in sich vorzunehmen, von welcher dann erst auf das *reale* Vorhandenseyn der äußern Objekte geschlossen wird. Das Ich ist nach dieser Ansicht ein an sich bestimmtes Quantum der Naturkraft, das unabhängig von allem Bewusstseyn existirt, und eben so unabhängig mit der übrigen gesammten Naturkraft in *realer* Verbindung steht. Jede Kraft wirkt nothwendig; folglich wird auch jeder individuellen Kraft entgegengewirkt. Wenn nun das Ich, als individuelle Naturkraft nothwendig wirkt, und ihr eben so nothwendig entgegengewirkt wird, so geschieht auf das Ich in seinem Wirken durch das Entgegenwirken der übrigen individuellen Naturkräfte ein Anstoß. Durch diesen Anstoß wird das Ich zu sich selbst zurückgetrieben, und ihm die *Veranlassung* gegeben, den Anstoß, der schon *an sich* bestimmt ist, *für sich* zu bestimmen. Dadurch entsteht denn eine Reihe von Vorstellungen, die sich auf den geschehenen Anstoß beziehen, und wodurch die Dinge, als die individuellen Aeußerungen der gesammten Naturkraft, vollkommen *nachgebildet* werden. Das Ich kommt also auf folgende Art nach dieser Ansicht zum Bewusstseyn. Anfangs wird

wird nichts gesetzt, als das *reale* Vorhandenseyn eines Anstosses auf das Ich, als eine wirkende Naturkraft, der nothwendig entgegengewirkt wird. Durch diesen bloßen Anstoss ist *für das Ich* noch weder eine Bestimmung *in* demselben, noch ein Ding *ausser* demselben da. Dieser Anstoss ist für das Ich eine bloße Veranlassung, denselben durch Reflexion in sich *nachzubilden*, und *für sich selbst* zu bestimmen. Die Selbstbestimmung liegt nicht nothwendig in dem Anstoss; aber die Veranlassung dazu liegt in demselben. Daraus läßt sich nun die unlängbare Thatfache erklären, daß öfters Eindrücke auf das Ich geschehen, ohne daß sich das Ich derselben bewußt wird. Das Ich macht in diesem Falle von der gegebenen Veranlassung zur Selbstbestimmung keinen Gebrauch. Also eine den geschehenen Anstoss *nachbildende* Selbstbestimmung ist die zweyte Bedingung des objektiven Bewußtseyns. Endlich vergleicht das Ich die *nachbildende* Selbstbestimmung mit dem geschehenen Anstoss, und schließt auf das Vorhandenseyn der wirklichen Dinge, die nichts, als die bestimmten Aeufferungen der entgegengestrebenden Naturkräfte sind. So glaubt der Materialist, das Bewußtseyn vollständig erklärt zu haben. Nach dieser Ansicht wird das Denken nicht durch eine mechanische Einwirkung hervorgebracht. Die Denkkraft ist kein Resultat des Mechanismus; sie ist selbst eine bestimmte Naturkraft, die nur durch entgegengestrebende Naturkräfte beschränkt zu werden braucht, um sich zum bestimmten Bewußtseyn erheben zu können.

Es

Es liegt in ihr eine Spontaneität, die gefchebene Beschränkung zu reflektiren, oder nicht. Daher kommt es, daß nicht aus jeder äußeren Beschränkung ein bestimmtes, und nachbildendes Selbstbestimmen, oder ein bestimmtes Bewußtseyn entsteht. — Aber nach dieser Erklärung ist das Selbstbewußtseyn im eigentlichen Verstande eine bloße Täuschung. Nicht *ich selbst*, als ein freyes selbstständiges Wesen, sondern die bloße Naturkraft, die ich meinem Ich immer entgegen zu setzen gezwungen bin, bringt alle Bestimmungen des Bewußtseyns hervor. Meine Ichheit, und die Ichheit überhaupt ist ein bloßes Produkt der *denkenden* Naturkraft. Alles, was ich je bin, und seyn werde, hängt mit eiserner Nothwendigkeit von dieser Naturkraft, und andern Naturkräften, von denen sie beschränkt wird, ab. *Mir* kann von allem dem, was man sonst als Produkt meiner Freyheit ansieht, gar nichts zugerechnet werden. *Ich* habe weder Verdienst, noch Schuld, die in mir *denkende* Naturkraft mag sich auf eine, wie man sagt, edle, oder unedle, für andere zuträgliche, oder verderbliche Art äußern. Wer die Würde der Vernunft, die nur dadurch behauptet werden kann, daß sie, als über jede mögliche Naturkraft erhaben, gedacht wird, aufgeben *will*, für den mag dieses System befriedigend seyn. Aber kein Vernunftwesen kann dies wirklich *wollen*, wenn es auch *denkt*, es zu wollen. Der Materialist will sich bey seinen Behauptungen bloß von den Fesseln des Vorurtheils, und der Inconsequenz losmachen, und
die

die Vernunft in Harmonie mit sich selbst bringen. Er *strebt* also in eben dem Momente die Würde der Vernunft zu behaupten, als er sie durch *Spekulation* zu vernichten scheint. Die Vernunft erhebt sich selbst wieder aus dem Grabe der Vernichtung, und überlebt sich selbst. Denn nur *sie selbst* kann sich vernichten. Sie ist aber nur insofern *für sich selbst* vernichtet, als sie über ihre eigne Vernichtung reflektirt. So wie sie aber darüber reflektirt, *ist* sie, und, zursückschauernd von dem Abgrunde, in den sie die Spekulation gestürzt hat, erhebt sie sich durch das lebhafteste Selbstgefühl ihrer Würde wieder zu einem neuen, veredelten Leben, dessen unverstegbare, und aus sich selbst strömende Quelle *der absolute Willensakt ist, dass die Vernunft schlechthin seyn solle.*

Ferner es wird hier bloß das *reale*, von allem Bewußtseyn unabhängige, Vorhandenseyn eines Anstoßes auf das Ich, als die denkende Naturkraft, behauptet. Aber wie ist denn ein Anstoß für mich vorhanden? Nur dadurch, daß ich mir des Anstoßes bewußt bin. Also kann der Anstoß, als die Veranlassung zum Selbstbestimmen, oder Denken, nicht als unabhängig von dem Bewußtseyn gesetzt werden. Und wie werde ich mir denn des Anstoßes bewußt? Nur dadurch, daß ich über denselben hinausstrebe ins Unendliche, und mir zugleich dieses Hinausstrebens bewußt bin, so daß Idealität,
und

und Realität absolut vereinigt ist. Dieses Hinausstrebens kann ich mir aber endlich nur dadurch bewußt werden, daß ich das Streben ganz aufzuheben strebe, und mir ein Handeln anmuthe, das mit keiner entgegengesetzten Naturkraft im Kampfe liegt, und daher kein Streben mehr ist, sobald das geforderte Ziel erreicht wird.

Ich lege also meinem gesammten Streben ins Unendliche eine Idee zum Grunde, die nichts, als absolute, von aller Naturkraft unabhängige, Freyheit ist, und die realisirt werden soll. Diese Idee, die für jeden aufmerksamen Selbstbeobachter unlängbare Thatfache ist, läßt sich durch keine Naturkraft, wenn sie auch als *denkend* gesetzt wird, erklären. Sie ist kein *Produkt* des Denkens, sondern das *Princip* alles Denkens: sie deutet daher auf eine über alles Denken erhabene Bestimmung hin. Das Denken ist immer ein Beschränken, und Beschränktseyn. Es soll aber kraft jener Idee ein Zustand eintreten, der schlechthin unbeschränkt ist, wo also, weil keine Schranke mehr da ist, auch kein Beschränken mehr statt haben kann. Also jene absolute Idee, die im Bewußtseyn eben sowohl vorkommt, als der Begriff des Beschränkten, läßt sich durch die *denkende* Naturkraft, zu welcher der Materialist in der letzten Instanz seine Zuflucht nimmt, schlechthin nicht erklären. Jene Idee, die das Princip alles Denkens ist, ist *That-
sache*

sache des Bewußtseyns, und als solche *real*. Sie ist zugleich *Thathandlung*, insofern sie allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und insofern *ideal*. Idealität, und Realität ist also ursprünglich absolut Eins.

Drittes Hauptstück.

Transcendentale Deduktion des Bewußtseyns.

§. 30.

Wir haben bisher gesehen, daß der Dogmatismus in den beyden *positiven* Systemen, die nach seinem Standpunkte einzig möglich sind, nämlich in dem *idealistischen*, und *materialistischen*, oder *realistischen* Systeme die Vernunft in lauter unauflösliche Widersprüche verwickelte, wenn sie nach den Grundsätzen, die beyden eigen sind, das Bewußtseyn erklären will. In beyden Systemen erscheint das Bewußtseyn als etwas schlechthin Unmögliches, und hebt sich daher selbst auf. Behaupten wir nun, daß durchaus kein anderer Weg, das Bewußtseyn zu erklären, möglich sey, als der, den der Dogmatismus einschlägt, so bleibt uns, weil sowohl der Idealismus,

mus, als Materialismus in allen möglichen Wendungen auf lauter Widersprüche führet, nichts anders übrig, als daß der letzte Grund des Bewußtseyns schlechthin nicht zu finden, daß folglich nichts gewiß sey, als daß wir gar nichts bestimmt wissen können, welches die Behauptung des Skepticismus ist. Aber für den consequenten Skeptiker bleibt nicht einmal die Gewissheit des bloßen Bewußtseyns, oder der *idealen* Erfahrung übrig. Er muß zweifeln, ob er zweifelt. Und so hebt sich der Skepticismus selbst auf. Wir werden also durch die Einsicht, daß der Dogmatismus sich in allen möglichen Systemen durchaus widerspricht, und aufhebt, nothwendig auf einen noch einzig möglichen Weg, das Bewußtseyn zu erklären, getrieben. Der Dogmatismus gehet in allen seinen Grundsystemen von einer Voraussetzung aus, die sich auf ein absolutes Seyn, als solches, beziehet. Er kennet nur die theoretische Vernunft, die bloß bestimmen kann, was *ist*, und sich daher immer mit bloßen Begriffen beschäftigt, deren Ursprung sie schlechterdings nicht angeben kann. Es kommt aber in unserm Bewußtseyn nicht bloß ein vorschwebendes *Seyn*, sondern auch ein *Sollen*, vor, das sich auf eine *Idee* von dem beziehet, was nicht *wirklich ist*, sondern *seyn soll*. Wie wärs, wenn aus dieser Idee, die allen übrigen Ideen, und Begriffen zum Grunde gelegt wird, das Bewußtseyn sich auf eine vollkommen befriedigende Art erklären ließe? Es ist der Mühe werth, diesen Versuch zu machen. Wir können schon zum voraus überzeugt seyn,

sey, daß dieser Versuch so gewiß gelingen müsse, als das Bewußtseyn nicht geläugnet werden kann, und als wir einsehen, daß alle möglichen Versuche des Dogmatismus nicht gelingen können, und kein anderer mehr möglich sey, als der eben angezeigte, Wir haben uns zu diesem einzig möglichen Versuch sowohl in der Einleitung, als in den zwey vorhergehenden Hauptstücken nach allen möglichen Richtungen schon die Bahn gebrochen, und dürfen hier nur die Hauptmomente zusammen stellen, für die wir schon bedeutende Winke gegeben haben und die zerstreut in dem bereits gesagten schon liegen.

§. 31.

Die Tendenz des Idealismus gehet dahin, die Selbstständigkeit der Vernunft, die in dem Materialismus nach allen ihm möglichen Erklärungsarten schlechterdings verlohren gehet, zu behaupten. Will der dogmatische Idealismus consequent seyn, so muß er von der Behauptung ausgehen, daß das Ich durchaus und *realiter* absolut sey; er muß daher alles, was in dem Bewußtseyn als dem Ich entgegengesetzt vorkommt als bloße Täuschung erklären. Denn sobald dem Ich *wirklich* etwas entgegengesetzt ist, oder vielmehr, sobald das dem Ich *Entgegengesetzte* ein *reales Entgegenseyn* ist, kann das Ich, in dem Sinne des dogmatischen Idealismus, nicht mehr absolut seyn. Es ist nothwendig beschränkt durch eine ihm fremde Realität. Als absolutes Ich müßte es
die

die absolute Totalität dessen, was *wirklich* real ist, in sich vereinigen;] es müßte das *allreale* Wesen seyn. Giebt es nebst dem Ich noch irgend eine Realität, so kommt dem Ich an sich nur ein *bestimmtes* Quantum von Realität zu.

Aber ist das Ich in diesem Sinne absolut, wie kommt es zu den Schranken, die so unlängbar sind, als das Bewußtseyn selbst? Diese sind nach dieser Voraussetzung schlechthin unmöglich. Denn was in dem absoluten Licht nicht liegt, kann unmöglich aus demselben hervorgehen. Also ist auch die Behauptung des Idealisten falsch, daß das Ich die Bestimmungen (Schranken) des Bewußtseyns aus sich selbst hervorbringe. Es giebt folglich für den Idealisten keinen Übergang von dem Absoluten zu dem Beschränkten, von dem Subjektiven zum Objektiven. Das Ich, als absolutes Subjekt, ist hier Alles in Allen. Das empirische Selbstbewußtseyn bleibt hier durchaus unerklärbar, weil es sich immer auf etwas, das das Ich nicht seyn soll, beziehet. Aber nicht einmal das reine Selbstbewußtseyn, das allein für den Idealisten übrig bleibt, ist möglich. Denn in dem reinen Selbstbewußtseyn ist durchaus nichts zu unterscheiden, es ist absolut einfach. Aber ein Mannigfaltiges, das unterscheiden, auf einander bezogen, und einander entgegengesetzt werden kann, ist absolute Bedingung jedes möglichen Bewußtseyns. Der Idealismus hebt sich also in jeder Rücksicht selbst auf. Denn er kennt nichts Höheres, als das
Selbst-

Selbstbestimmen in theoretischer Rückficht; die praktische Ansicht des Selbstbestimmens, woraus erhellet, daß das Ich nach einem Zustande strebt, der über alles Bestimmen (Beschränken) erhaben ist, weil, wo keine Schranke mehr ist, auch die Handlung des Beschränkens wegfällt, ist ihm gänzlich unbekannt. Jedes möglich Selbstbestimmen in theoretischer Rückficht setzt *reale* Schranken voraus, die nach der Grundbehauptung des Idealisten unmöglich sind. — Der Materialist gehet, um diese Widersprüche zu heben, von einem absoluten *Objekt* aus. Nach ihm ist das Objektive im Bewußtseyn nicht bloß möglich, sondern auch schlechthin nothwendig, weil alles Reale bloßes Objekt (Ding, Naturkraft), und das, was wir Vernunft nennen, insofern es von dem *bloßen* Dinge *realiter* unterschieden seyn soll, nichts, als Täuschung ist. Allein der Materialist findet keinen Übergang zum Subjektiven; am wenigsten zu der Idee des absoluten Subjektes, die, wenn auch alles Übrige gegeben werden könnte, schlechthin nicht gegeben werden kann, wie wir schon gezeigt haben. Das *Bestimmen*, das in dem Idealismus dem Ich zugeschrieben wird, wird hier der Materie, oder der *denkenden* Naturkraft zugeschrieben. Aber in dem bloßen *Bestimmen*, als solchem, das sich immer nothwendig auf Schranken, die zu bestimmen sind, beziehet, liegt die Idee des schlechthin Abso-luten nicht, die eben sowohl Thatfache des Bewußt-seyns ist, als der Begriff des Beschränkten. Dem Idealismus fehlt es an einer absoluten *Bedingung* des Bewußt-

Bewußtseyns; dem Materialismus an einem absoluten *Grunde*. Jener kann nicht übergehen von dem Absoluten zum Beschränkten, und von dem Subjektiven zum Objektiven; dieser nicht von dem Beschränkten zum Unbeschränkten, und von dem Objektiven zum Subjektiven. Dies ist das Ziel, bey welchem die theoretische Vernunft den Denker niedersetzt, und wo er nichts, als Widersprüche erblickt, wodurch selbst die Möglichkeit des Bewußtseyns aufgehoben wird.

§. 32.

Und doch muß eine von den beyden Grundbehauptungen, nach welchen das Bewußtseyn erklärt werden soll, angenommen werden. Entweder ist es die Vernunft, die das Bewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen hervorbringt, oder es ist die bloße Naturkraft, als das Gegentheil der Vernunft. Ausser diesen zwey absolut Entgegengesetzten giebt es kein Drittes. Aber welche von beyden Behauptungen soll angenommen werden? Es ist schlechterdings kein theoretischer Entscheidungsgrund möglich. Aber die Vernunft *soll* schlechthin gelten. Dies ist die majestätisch gebietende Stimme, die wir laut genug in unserem Innersten vernehmen. Mit Affekt, und dem innigsten Interesse umfassen wir dieses Machtgebot, und *glauben* an die untrügliche, absolute Wahrheit desselben. Also die Vernunft *soll* gelten, weil sie gelten *soll*. Das ist der absolute Glau-

Glaubensartikel, den sich die Vernunft selbst vorschreibt, und auf welchem alle Realität beruhet. Dieses absolute *Sollen* ist doch etwas ganz anderes, als die Behauptung des bloßen *Seyns*, von dem der Idealist, und Materialist ausgehet.

§. 33.

Sollⁿ nun die Vernunft schlechthin gelten, so muß von der Absolutheit der Vernunft, als höchstem Princip alles Bestimmens, ausgegangen werden, so daß schon zum voraus alles als falsch erklärt wird, wodurch die Absolutheit der Vernunft aufgehoben werden müßte. Das System des Materialisten ist also durchaus falsch, weil die Absolutheit der Vernunft mit demselben auf keine Art bestehen kann. Das System des Idealisten enthält Wahrheit, insofern es die Absolutheit der Vernunft *überhaupt* behauptet. Aber auch dieses ist durchaus, also in seinem ersten Grundsatz, und in allen seinen Folgen, falsch, insofern es *eine gewisse* Absolutheit, als *wirklich Seyend*, behauptet, die dem wirklichen Ich weder zukommt, noch je zukommen kann. Es müßte also eine doppelte Art von Absolutheit geben, wenn die Voraussetzung des Idealisten, als die einzig mögliche, in gewisser Rücksicht angenommen werden soll. Und so ist es auch. Es giebt eine *ideale* Absolutheit, und eine *reale*. Jene ist ein bloßes *Streben* nach einem Zustande, wo kein Streben mehr statt hat, weil kein Widerstand, der durch das Streben besiegt werden soll,

soll, mehr da ist. Die letztere ist ein durchaus unbeschränktes Handeln, dem folglich gar nichts entgegengesetzt ist, und daher über das bloße Streben unendlich erhaben. Dem Ich kommt nur eine *ideale* Abolutheit zu. Es ist daher, seinem Wesen nach, ein bloßes Streben nach *realer* Abolutheit; es kann daher nie diese Sphäre des Strebens durchbrechen, und sich in jenes Gebiet versetzen, wo kein Streben mehr statt hat, weil dann alles, was erstrebt werden kann, erreicht seyn würde. Soll aber dieses Streben nach *realer* Abolutheit möglich seyn, so muß das Ich wenigstens von der *realen* Abolutheit eine *Idee* haben, die dem Streben überhaupt, und jedem bestimmten Streben zum Grunde gelegt werden muß. Insofern es diese Idee aus sich selbst hervorbringen kann, kommt ihm *ideale* Abolutheit zu. Hier ist der absolute Vereinigungspunkt zwischen dem Unendlichen, und Endlichen, dem Subjektiven und Objektiven, dem Idealen und Realen, der weder in dem dogmatischen Idealismus, noch Materialismus auf irgend eine Art ausfindig zu machen ist.

Wenn wir die Begebenheiten der wirklichen Welt beobachten, und unter andern bemerken, daß der Rechtschaffene und Weise großen Theils unterdrückt wird, und der mit den Waffen der bloßen Klugheit ausgerüstete Böfewicht sieget, so wenden wir mit Abscheu, und innigstem Mißfallen unsern Blick von solchen Scenen weg, und sagen zu uns selbst, daß es nicht so *seyn sollte*. Nur durch die

Idee dessen, was *seyn soll*, können wir uns bewußt werden dessen, was *wirklich ist*. Es wird durch die *Idee* eine Wirklichkeit postulirt, die, wenn ich mich so ausdrücken darf, der *wirklichen* Wirklichkeit entgegengesetzt ist, und dieselbe aufheben soll. Die *ideale* Wirklichkeit, die postulirt wird, wird also als die eigentlich *reale* Wirklichkeit von der Vernunft angesehen; die Wirklichkeit aber, die *wirklich ist*, und durch jene aufgehoben werden soll, kann für die Vernunft nur als eine *Erscheinung* gelten, die vergehen soll. Wer sieht hier nicht, daß nach dieser Ansicht *Idealität*, und *Realität* ursprünglich absolut Eins ist? Das *Ideale*, das mit absoluter Nothwendigkeit sich uns aufdrängt, soll *real* werden, weil es von der Vernunft nur als die *eigentliche Realität*, die alle *erscheinende* Realität vernichten soll, angesehen werden kann. Aber selbst die *erscheinende* Realität ist nur für uns da durch das absolut *Ideale*, dessen *Realität* schlechthin gefodert wird. Wer sagen kann: Dies oder jenes *sollte* anders seyn, setzt nothwendig ein *ideales*, und *reales* Seyn in unzertrennlicher Verbindung, so daß keine Realität möglich ist ohne Idealität, und keine Idealität ohne Realität. Insofern das Ich an sich überhaupt die Foderung macht, etwas anders zu seyn, als es wirklich ist, und der Zustand, der gefodert wird, noch beschränkt ist, ist es *praktisch*; insofern es darüber reflektirt, was es wirklich ist (sein wirkliches Seyn auffasset), ist es *theoretisch*; insofern es endlich aus sich selbst die Idee schafft, nach welcher

es

es jedes bestimmte Seyn, das *werden soll*, oder *wirklich ist*, bestimmt, und die sich auf einen absolut unbeschränkten Zustand beziehet, ist es *absolut*. In der letztern Rücksicht, wenn diese Idee rein und unvermischt von allen Schranken, die in jeder bestimmten Funktion des Wollens, und des Erkennens noch vorkommen, aufgefaßt wird, ist es *rein praktisch*, und *rein theoretisch*. Das Ich *schaffet* die Idee des Absoluten, und schauet sich in diesem Schaffen an. Sein Handeln ist hier ein *wissendes Schaffen*, und ein *schaffendes Wissen*. Es hängt hier von gar keinem *gegebenen* Objekte ab, wodurch es einen Stoff zum freyen Bilden erhielte. Form und Stoff ist hier Eins, und strömet aus der Schöpferkraft des absoluten Ich; und daher ist auch die Produktion dieser Idee ein *wahres Schaffen*.

§. 34.

Das Ich macht in jedem Momente seines Daseyns an sich die absolute Forderung, daß es etwas anders *seyn soll*, als es *wirklich ist*. Dieser Zustand, der in jedem Momente postulirt wird, ist immer noch beschränkt. Aber das Beschränkte überhaupt kann nur bestimmt werden durch die Idee des schlechthin Absoluten. Also macht das Ich eigentlich an sich die Forderung, daß es sich durch lauter beschränkte Zustände, wie durch Stufen, zu einem Zustande erheben soll, der schlechthin unbeschränkt ist — eine unendliche Idee, die nie ganz realisirt

werden kann. So wie aber das Ich den Inhalt dieser Idee nothwendig für das *eigentliche Reale* ansieht, indem jeder beschränkte Zustand bis ins Unendliche fort vernichtet werden soll, so muß es auch diese Idee, als das Strebeziel, für die theoretische und praktische Vernunft aufstellen. Soll nun das Ich *erst absolut werden*, so ist es noch nicht *wirklich absolut*; es ist nur *absolut*, insofern es jene Idee aus sich selbst schafft, die realisiert werden soll. Hier ist also Absolutheit, und Beschränktheit, für welche weder der Idealismus, noch der Materialismus, einen Vereinigungspunkt finden konnte, unzertrennlich vereinigt. Das Ich soll erst absolut werden; es ist also in jedem bestimmten Akte des Erkennens, und Wollens noch *beschränkt*. Aber es kann sich nur in beyderley Rücksicht als beschränkt setzen, insofern es die Beschränktheit überhaupt der Absolutheit entgegen setzt, und fördert, daß die erste durch die letzte aufgehoben werden soll. Es muß also wenigstens im Besitze der Idee des Absoluten seyn, die es allen seinen bestimmten Handlungen zum Grunde legt. Diese Idee schafft es aus sich selbst, und insofern ist es absolut. Es ist also für das wirkliche Ich keine Beschränktheit möglich ohne Absolutheit, und keine Absolutheit ohne Beschränktheit.

§. 35.

Die Idee des schlechthin Absoluten, wodurch sich das Ich einen durchaus schrankenlosen Zustand anmuthet, wird zwar durch ein *absolutes Sollen* ausgedrückt; aber sie gehet eigentlich auf etwas, das über alles *Sollen* erhaben ist, und wodurch selbst das *Sollen* aufgehoben werden soll. Denn wo ein Sollen statt hat, da haben noch Schranken statt, die aufgehoben werden sollen. Das Sollen deutet auf ein Handeln hin, das noch mit einem Etwas, das der Vernunft fremd, und entgegengesetzt ist, im Kampfe liegt. Alle Hindernisse sollen aber besiegt, aller Kampf soll aufgehoben werden: dafür soll ein unwandelbarer Friede, eine vollkommene Ruhe, und Harmonie des Geistes mit sich selbst eintreten. Das ist das erhabene Ziel, worauf jenes majestätische *Sollen*, wodurch sich die Idee des schlechthin Absoluten ankündigt, abzweckt — ein Ziel, das nur dann erreicht werden kann, wenn alle Beschränktheit des Ich aufgehoben, wenn das Ich Alles in Allem ist. Dieses Sollen ist über allen Ausdruck erhaben; es ist ein Sollen, das darauf ausgehet, alles Sollen aufzuheben, und das daher höher ist, als alles Sollen. Denn sobald das Ziel, das der Inhalt der Idee des schlechthin Absoluten ist, erreicht wäre, so würde auch alles Sollen aufhören, indem das Ich keinen Widerstand mehr zu bekämpfen hätte; das Sollen, das, als solches, immer noch von Schranken abhängt, würde in ein Handeln übergehen, das nur
von

von sich selbst abhänge. Das *Sollen*, das in jedem bestimmten Willensakt vorkommt, und worauf sich dieser letztere unmittelbar beziehet, ist nicht das *Sollen*, das der Ausdruck der Idee des schlechthin Absoluten ist, und eigentlich ein Sollen bedeutet, das alles Sollen aufheben soll. Jenes ist *eine* Handlung der *empirisch* praktischen Vernunft; dieses ist die einzig mögliche Äußerung der *rein* praktischen Vernunft, die in der intellektuellen Selbstanschauung zugleich *rein* theoretisch ist. Dieses letztere liegt dem ersten zum Grunde; es ist das *reine* Gewissen, das alle bestimmten Forderungen des *empirischen* Gewissens, als absolutes Gesetz, leitet und bestimmt. Das empirische Gewissen kann durch die Sophistik der theoretischen Vernunft verfälscht, und zum Schweigen gebracht werden; das reine Gewissen ist aber über alle Blendwerke des Raisonnements, und der Affekte erhaben, und kann nie unterdrückt werden.

§. 36.

Kant hat um die Philosophie unsterbliche Verdienste, insofern er zeigte, daß in der theoretischen Vernunft in Rücksicht auf objektive Wahrheit durchaus kein Heil zu finden sey, und vor allen Philosophen auf die Funktion der praktischen Vernunft, auf das *Sollen*, aufmerksam machte. Der Fehler, den er dabey begieng, liegt nur darinn, daß er nicht bis auf das *reine* Sollen, als den Ausdruck der Idee des schlecht-

schlechthin Absoluten, eindrang, sondern bey dem Sollen überhaupt stehen blieb, wodurch das *reine* Sollen mit dem *empirischen* noch vermischt wurde. Das Sollen *kann* den aufmerksamen Beobachter allerdings zum Ziele führen, aber es ist noch nicht das Ziel. Es ist die Brücke zwischen dem Sinnlichen und Überfinnlichen, das ist, etwas aus beyden Gemischtes, aber es ist das Überfinnliche (Transcendentale) nicht selbst. Man muß also einen Schritt weiter gehen, als *Kant* gegangen ist, um das Überfinnliche rein zu erhalten. Die eigentlich überfinnliche Handlung des menschlichen Geistes ist das *Schaffen* der Idee des schlechthin Absoluten aus sich selbst, und das reine Bewußtseyn dieses Schaffens. Dieses ist die Urhandlung, die allen übrigen bestimmten Handlungen der theoretischen und praktischen Vernunft, des Vorstellens, und Wollens zum Grunde liegt. Dadurch setzt das Ich sein eignes wahres Seyn, indem es in jedem Momente seines Daseyns an sich die Forderung macht, etwas anderes zu seyn, als es wirklich ist, und je wirklich werden kann. Dadurch bringt es in theoretischer Rücksicht die absolute Synthesis des Ich und Nicht-Ich hervor, die allen übrigen Synthesen zum Grunde liegt. Diese Synthesis, als die ursprüngliche Handlung der theoretischen Vernunft, ist ein wechselseitiges Bestimmen des Ich durch das Nicht-Ich, und das Nicht-Ich durch das Ich, wodurch das Bewußtseyn von Subjekt, und Objekt entsteht, so daß das Subjekt immer abhängig ist von dem Objekt, und das Objekt von dem Subjekt,

Subjekt, und folglich gar kein Ding an sich gedacht werden kann, man mag das Ich, oder Nicht-Ich darunter verstehen. Das *Bestimmen* (Denken) ist also keine durchaus unbeschränkte Handlung des menschlichen Geistes; es setzt immer ein Bestimmbares voraus, von dem es abhängt. Aber wie kommt denn das Ich zu dem Bewußtseyn des Bestimmbaren, das immer das schon vorhandene Ich, oder Nicht-Ich ist? Bloß durch das Schaffen der Idee des schlechthin Absoluten, das das Ich werden soll. Das Bestimmen ist eine Antithesis, und Synthesis zugleich. Beydes ist nur möglich durch eine *absolute Thesis*, die eben in dem Schaffen jener Idee besteht. Die theoretische Vernunft ist also gar nicht möglich ohne die *rein praktische*. Bleibt man bloß bey der *theoretischen*, oder auch *empirisch praktischen* Vernunft stehen, so wird man in lauter Widersprüche verwickelt. Das *Bestimmen* in theoretischer und praktischer Rücksicht fodert immer ein bestimmbares Ich, und bestimmbares Nicht-Ich. Wird das Ich bloß bestimmt durch das Nicht-Ich, so wird die Ichheit aufgehoben. Wird hingegen das Nicht-Ich bloß bestimmt durch das Ich, so ist das Ich alles in Allen; es ist außer dem Ich gar keine Realität möglich. Das Nicht-Ich ist dann nicht bloß eine Erscheinung; sondern ein bloßes Produkt, und Accidenz des Ich. Im ersten Falle ist das Ich *wirklich* schlechthin unendlich (und nicht ein bloßes Streben nach Unendlichkeit), und dann ist jede Schranke des Bewußtseyns, folglich auch das Nicht-Ich, selbst als bloßes

ideales

ideales Produkt, unmöglich. Im zweyten Falle ist das schlechthin Unendliche das Nicht-Ich, und dann ist das Bewußtseyn überhaupt unmöglich, weil jedes Bewußtseyn zugleich *Selbstbewußtseyn* (empirisches, oder reines) ist, das durch das Nicht-Ich nicht gegeben werden kann. Gehet man in der Philosophie von dem *bloßen Bestimmen* aus, um daraus das Bewußtseyn zu erklären, so entstehet von dem ersten Standpunkte an ein Widerspruch aus dem andern, wie *Fichte* in dem theoretischen Theile der Wissenschaftslehre bis zur höchsten Evidenz gezeigt hat. Man kann zwar durch eine immer genauere Bestimmung des Begriffes des Bestimmens, oder der Bestimmbarkeit eine Zeitlang jeden Widerspruch lösen; aber endlich stößt man doch auf einen Punkt, wo Entgegengesetzte vorkommen, die durch kein theoretisches Gesetz zu vereinigen sind. Die Möglichkeit der Vorstellung läßt sich durchaus nicht darthun ohne ein Nicht-Ich, als eine absolute, von dem Ich unabhängige, und demselben immer entgegengesetzte Kraft, wodurch aber die Abolutheit des Ich aufgehoben wird. Man mag die Synthesis der Entgegengesetzten so lange fortsetzen, als man will, so bleibt doch am Ende das Nicht-Ich, als absolute, reale Kraft übrig, die mit der Abolutheit des Ich auf keine Art zu vereinigen ist. Dies zeigte auch *Kant* vortreflich in seinen *Antinomien*.

§. 37.

Das höchste Vermögen der theoretischen Vernunft ist die Einbildungskraft, die theils *produktiv*, theils *reproduktiv* ist. Durch sie ist selbst der Verstand, und die Urtheilskraft bedingt. Ohne sie giebt es für den Verstand, und die Urtheilskraft gar kein Objekt, das aufgefaßt, oder bestimmt werden könnte. Sie ist das einzige Vermögen, das zwischen Entgegengesetzten in der Mitte schwebt, und beyde umfaßt. Das kann weder der Verstand, noch die Urtheilskraft. Durch sie ist also für den Verstand, und die Urtheilskraft erst Realität möglich. Ohne sie würde sich das Ich weder seiner selbst, noch des Nicht-Ich bewußt werden können. Denn das Bewußtseyn von beyden, die an sich absolut entgegengesetzt sind, ist nur insofern möglich, als sie durch die Einbildungskraft zusammen gehalten, und vereinigt werden. Die Einbildungskraft ist insofern absolut, als sie die ihr wesentlichen Schranken ins Unendliche erweitern kann. Diese Schranken sind Raum, und Zeit, an die sie schlechthin gebunden ist. Ihr ist also das schlechthin übersinnliche Gebiet, das jede Vorstellung von Raum und Zeit ausschließt, durchaus und für immer unzugänglich. Die Idee des Übersinnlichen ist also kein Produkt der Einbildungskraft, sondern der reinen Vernunft; ja sie ist die reine Vernunft selbst, in Rücksicht auf welche Handeln, und Produkt, Subjektivität, und Objektivität, Idealität, und Realität absolut Eins ist. Für die Einbildungskraft

kraft, die als die höchste Potenz der theorethischen Vernunft anzusehen ist, hat das Nicht-Ich absolute Realität, wodurch die Abolutheit des Ich nothwendig aufgehoben, und das Ich ein blosses Accidenz des Nicht-Ich wird. Für die reine Vernunft in der *Wirklichkeit*, als welcher gar nichts entgegengesetzt seyn kann, ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts. Für die reine Vernunft in der Idee, insofern sie nämlich ein blosses Streben nach *realer* Abolutheit vermittelt der Idee des schlechthin Übersinnlichen ist, ist das Nicht-Ich eine bloße *Erscheinung*, die zwar unter einer gewissen *Bedingung*, aber nicht über diese Bedingung hinaus, Realität hat. Diese Bedingung bestehet eben darin, daß die Vernunft als ein blosses Streben gedacht wird, das nothwendig ein beschränktes Handeln ist, also ein Handeln, dem immerwährend widerstanden wird, und das daher ohne Nicht-Ich gar nicht gedacht werden kann. Aber das Streben der Vernunft gehet darauf aus, alles Streben, und folglich auch das Nicht-Ich, wodurch es bedingt ist, aufzuheben, und es in ein reines, durchaus unbeschränktes Handeln zu verwandeln. Da jedoch dies ein Ziel ist, das das Ich nie erreichen kann, weil zwar der Widerstand ins Unendliche fort immer mehr vermindert, aber nie ganz vernichtet werden kann, so hat das Streben nie Causalität; das Gegenstreben des Nicht-Ich hält demselben immer das Gleichgewicht. Und so bleibt das Nicht-Ich für das Ich immer. Und dennoch ist es die absolute Forderung des Ich, daß durchaus kein Nicht-

Nicht-Ich seyn soll, Also es soll ein Nicht-Ich seyn, weil das Ich immer ein Streben bleibt, und die *reale* Abolutheit für das Ich unerreichbar ist; und es soll *schlechthin* kein Nicht-Ich seyn, weil dadurch die *ideale* Abolutheit des Ich, und das *reale* Fortschreiten ins Unendliche aufgehoben würde. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen? Nicht anders, als so. Das Nicht-Ich soll bleiben als *blofse Erscheinung*, damit das Bewustseyn, das ohne Nicht-Ich undenkbar ist, fortdauern, und die beschränkte Freyheit immer einen Wirkungskreis haben könne; aber es soll kein Nicht-Ich *an sich* geben. Demjenigen, was uns als Nicht-Ich erscheint, oder der blofsen Naturkraft, soll eine absolute, durchaus unbeschränkte moralische Kraft zum Grunde liegen, die unsichtbar alle Äußerungen der blofsen Naturkraft (der Sinnenwelt) den praktischen Forderungen des Ich gemäß hervorbringe, und leite. Die Naturkraft, oder das Nicht-Ich soll blofs die *sinnliche* Ansicht jener absoluten moralischen Kraft seyn, und *an sich*, also aufer der Sphäre dieser Ansicht, gar keine Realität haben. Diese durchaus unbeschränkte moralische Kraft ist das, was wir durch den Ausdruck *Gott* bezeichnen. So gewifs das Ich ist, das in der Wirklichkeit nur als ein Streben, und *reales* Fortschreiten ins Unendliche gedacht werden kann, so gewifs ist das Nicht-Ich, oder die Naturkraft eine blofse *Erscheinung*, der eine absolut moralische Kraft, als die Ur-Realität, als das Einzige *an sich*, das das Ich zu werden strebt, zum Grunde liegt.

So

So wird der Naturkraft ihre Abolutheit entzissen, und allen praktischen, aus dem absoluten Gesetze der moralischen Freyheit hervorgehenden Forderungen des Ich unterworfen. So ist dem Ich eigentlich nichts mehr entgegengesetzt. So ist alles Harmonie. Die theoretische, und praktische Vernunft, insofern sie nicht rein gedacht wird, sondern bloß *bestimmend* (beschränkend) ist, und ihr daher die Idee des schlechthin Aboluten zum Grunde liegt, bleibt zwar immer an das Nicht-Ich gebunden, aber nur insofern es *Erscheinung*, keinesweges aber insofern es etwas *an sich* ist, oder absolute Realität hat. Alles, was sich die Vernunft in ihrer Beschränktheit entgegengesetzt, *erscheint* nur als entgegengesetzt; ist aber *an sich* mit derselben vollkommen harmonisch, weil das scheinbar Entgegengesetzte nur die *versinnlichte* Ansicht der absolut moralischen Kraft ist, die alle Begebenheiten unsichtbar so lenkt, wie es das Ich durch die Idee des schlechthin Aboluten fordert. Die empirisch-praktische Vernunft, geleitet durch Einbildungskraft, ist ein absoluter Trieb nach gesetzloser Ungebundenheit. Die rein praktische Vernunft, geleitet durch die Idee des Aboluten, sofern sie *denkbar* ist, ist die absolute Tendenz nach durchgängiger Gesetzmäßigkeit, und Harmonie. Denn sofern die rein praktische Vernunft über alles *Denken* erhaben ist, kann sie nicht als eine bloße Tendenz nach absoluter Gesetzmäßigkeit, und Harmonie gesetzt werden; sondern sie ist diese Gesetzmäßigkeit, und Harmonie selbst. Alle Triebe des
prakt.

praktischen Ich stehen unter der absoluten Herrschaft der Idee des schlechthin Übersinnlichen, die das Ich aus sich selbst schafft, und die, insofern sie *gedacht* wird, als absolute, nur von sich selbst abhängende Tendenz zur *realen* Abolutheit gedacht werden kann.

§. 38.

Durch die Voraussetzung der Idee des schlechthin Ueber Sinnlichen, die das Ich aus sich selbst schafft, und wodurch es sich nicht als *durchgängige*, *reale* Abolutheit setzt, sondern nur an sich die Forderung macht, dieselbe durch ein unendliches Fortschreiten für sich hervorzubringen, können nun alle Forderungen auf das vollkommenste befriediget werden, die die philosophirende Vernunft zur unerschütterlich festen Begründung des Wissens machen kann, ohne daß weder die Abolutheit, noch die Beschränktheit des Ich aufgehoben wird. Es giebt nach dieser Voraussetzung 1) etwas *absolut Gewisses*. Diese absolute Grundwahrheit, in Ansehung welcher jede Nachfrage nach einem höheren Grunde Unsinn ist, ist eben der Inhalt dieser Idee. Diese Idee kann durch keinen bloßen *Satz*, dessen Begriffe erst begründet werden müßten, sondern nur durch ein *absolutes Postulat* dargestellt werden, *Was absolut seyn soll*, davon läßt sich ohne Widersinn kein weiterer Grund angeben; es ist sein eigener Grund. Dadurch ist 2) nur *Ein* Grund des Wissens möglich. Die Realität jedes möglichen Gegenstandes des Wissens, oder alles, was als wirklich existirend gesetzt

Die

wird, gründet sich zuletzt auf die Idee dessen, *was schlechthin seyn soll* und was folglich der absolute Glaubensartikel der Vernunft ist. Nur so ist *Einheit* des Bewusstseyns, und da ohne absolute Einheit gar kein Bewusstseyn denkbar ist, das Bewusstseyn überhaupt möglich. Dieser *Eine* absolute Grund ist 3) *bestimmt*. Der Inhalt dieser Idee ist die *bestimmte* Tendenz nach realer, absoluter Schrankenlosigkeit, die nicht Ungebundenheit, sondern absolute Gesetzmäßigkeit, und Harmonie der Vernunft mit sich selbst ist. So wie wir ein unmittelbares Bewusstseyn von unserer Beschränktheit, haben, so haben wir auch ein unmittelbares Bewusstseyn von Unbeschränktheit, die wir uns *anmuthen*. Beydes ist *unzertrennlich* vereinigt; keines gehet aus dem andern hervor. Nur in der philosophischen Reflexion trennen wir beydes von einander, um jedes abge sondert, und unvermischt von dem andern *denken* zu können. Sobald wir aber eines von beyden *besonders* denken wollen, müssen wir *anknüpfend* verfahren. Wollen wir das Beschränkte denken, so müssen wir es zuletzt dem Unbeschränkten entgegen setzen, und das erste an das zweyte knüpfen. Hier hat ein *Hinaufsteigen* statt. Das Absolute wird *gedacht* als *Grund* des Beschränkten, ob gleich beydes in absoluter Wechselwirkung mit einander stehet. Wollen wir hingegen das Unbeschränkte denken, so müssen wir es dem Beschränkten entgegen setzen, und insofern an das letztere anknüpfen. Hier hat ein *Herabsteigen* statt. Das Beschränkte
wird

wird *gedacht* als die *Bedingung* des Absoluten. Wollen wir das Absolute, wie es *an sich* ist, nicht aber wie es durch den Gegensatz des Bestimmten selbst *bestimmt* wird, denken, so müssen wir es *an sich selbst* anknüpfen, es zum Subjekt-Objekt machen, so dafs das Subjekt nichts anders ist, als das Objekt, und das Objekt nichts anders, als das Subjekt. Aber dies ist eigentlich kein Denken, oder Bestimmen, weil dazu immer ein *realer*, kein blofs *formaler*, Gegensatz erfordert wird. Daher ist das Absolute für uns theils eine *Idee*, theils ein *Begriff*, so wie es entweder als *schlechthin undenkbar*, oder als *denkbar* vermittelt des Anknüpfens an einen *realen* Gegensatz gedacht wird. Daraus folgt 4) dafs der absolute Grund des Wissens *durch sich selbst* bestimmt ist. Was durch sich selbst bestimmbar ist, kann nur das Ich seyn, insofern es sich durch die Idee des schlechthin Absoluten *reale* Absolutheit anmuthet, und folglich absolut und beschränkt zugleich seyn muß. Diese Idee ist das Ich selbst in dem schon bestimmten Sinne. Das Ich schaffet aus sich selbst die Idee des schlechthin Absoluten, und constituirt dadurch sein wahres Seyn, als etwas, das erst hervorgebracht werden soll, und nach dessen Realisirung es unaufhörlich strebt. Diese Idee ist das *einzig Wahre an sich*; sie hat also absolute Realität. Und wenn sie gleich nie ganz realisirt werden kann, so kann sie doch in jedem Zeitmomente *zum Theil* realisirt werden, weil das Ich die Kraft hat, jede *individuelle* Schranke durchzubrechen, und sich zu
einem

einem minder beschränkten Zustande zu erheben. Eben darum, weil gefodert wird, daß diese Idee absolute Realität haben soll, so kann kein Ich gesetzt werden ohne unendliche Fortdauer mit Bewußtseyn. So gewiß ich also bin, so gewiß muß ich *immer* seyn, und zwar mit *stetigem* Bewußtseyn, weil ohne Bewußtseyn kein Ich denkbar ist. Schaffet das Ich diese Idee aus sich selbst, und constituirt es dadurch sein wahres Seyn; kommt ferner dieser Idee absolute Realität zu: so ist es offenbar, daß ursprünglich Form und Materie, Idealität und Realität an sich absolut Eins ist, und nur in der *Ansicht* unterschieden werden kann, wodurch der Hauptanstoß aller bisherigen Philosophie in den Systemen des Idealismus, Materialismus, und Skepticismus, gehoben ist. So ist alles, was im Bewußtseyn vorkommt, erklärbar. Die zwey *Grundthatfachen* des Bewußtseyns, worauf sich alle übrigen beziehen lassen, sind die *Idee* des schlechthin Absoluten, und der *Begriff* des Beschränkten, oder das *nothwendige* Bewußtseyn von *Freyheit*, und das von *Naturnothwendigkeit*. Jene Idee schaffet das Ich aus sich selbst, und macht dieselbe zum Maalsstabe alles Beschränkten; es setzt dieselbe jedem Beschränkten entgegen, und producirt dadurch zugleich das Bewußtseyn der Beschränktheit. Jenes *Schaffen*, durch *intellectuelle* Anschauung aufgefaßt, ist das *reine* Bewußtseyn, welches folglich schlechthin möglich ist, weil es das *Schaffen* selbst ist, nur objektiv genommen. Das *empirische* Bewußtseyn ist mit dem *reinen* unzer-

Y

trenn-

trennlich verbunden. Denn durch das Schaffen jener Idee *muthet* sich das Ich *an*, dieselbe zu realisiren. Es setzt sich also nothwendig *realiter* beschränkt, so wie es sich *idealiter* unbeschränkt (als ein *bloßes Streben* nach *realer* Absolutheit) setzt. Nun ist die schwierige Frage, wie die Affektion in das Ich kommt, vollkommen gelöst. Der Idealist behauptet die *reale* Absolutheit des Ich, und kann daher die Beschränktheit des Bewußtseyns nicht erklären; diese ist vielmehr nach jener Voraussetzung etwas schlechthin Unmögliches. Der Materialist setzt zwar das *reale* Vorhandenseyn der Affektion, unabhängig von dem Bewußtseyn, voraus. Aber dann ist das *Wissen* der Affektion schlechthin unmöglich, ohne, welches keine Affektion für das Ich da ist. Nach uns ist das Ich ein bloßes *Streben*, nach *realer* Absolutheit. Es ist also nothwendig *afficirt*, so wie es über alles *Afficirtseyn* durch jene Idee *hinüberstrebt*, und folglich (*idealiter*) *absolut* ist. Das Ich findet sich beschränkt, und strebt die Beschränktheit überhaupt aufzuheben. Es kann sich aber nur *realiter* beschränkt finden, als es sich zugleich *idealiter* unbeschränkt findet. Beydes ist unzertrennlich vereinigt. Es kann sich einer bestimmten Schranke nur insofern bewußt werden, als es durch *ideale* Absolutheit über dieselbe hinüberstrebt. So wie sich das Ich nur als ein Streben nach *realer* Absolutheit setzt, muß es sich nur als ein bestimmtes Quantum von Realität setzen. Es muß folglich noch außer sich eine Kraft setzen, die es *realiter* nicht ist, sondern

dern nach deren Besitz es nur strebt. Diese Kraft
 ist einer doppelten Ansicht fähig, nämlich einer
sinnlichen, und *übersinnlichen*. *Sinnlich* angesehen,
 ist sie dem Ich entgegengesetzt — bloße Naturkraft,
 die sich im Bewußtseyn, als die *Bedingung* der
 Affektion, in eine materielle Welt verwandelt. Die
 Dinge sind die bestimmten Äußerungen der Natur-
 kraft, und das Objektive der Affektion, die aus
 dem Ich herausgetragen, und nach dem verschie-
 denen Grade der *Intension* in einen bestimmten
 Raum verbreitet wird. Nach der *übersinnlichen*
 Ansicht ist die Kraft, die das Ich zu erstreben strebt,
 und die so gewiß ist, als das Ich selbst, die absolute,
 moralische Kraft, die wir Gott nennen, und die mit
 den Forderungen des rein praktischen Ich absolut
 harmonisch ist. Das Nicht-Ich ist also bloße *Er-
 scheinung*, die Gottheit ist das eigentliche *Reale
 an sich*.

Schluss-

Schlussanmerkung.

Das ist das erhabene Ziel jener Philosophie, die man beynabe allgemein des Atheismus beschuldigt hat. Ein Beweis, dafs man durch eine erbärmliche Buchstabenphilosophie, die blofs das Gedächtnifs füllte, aber weder dem Verstande, noch Herzen einige Nahrung gab, ganz ertödet, den Geist der Wissenschaftslehre von weitem nicht ahndete.

Meine Absicht bey der Darstellung dieses Grundrisses war nur, auf die Hauptpunkte aufmerksam zu machen, und sie, so viel, als möglich, ins Licht zu stellen, worauf die *Fichtesche* Wissenschaftslehre beruhet. Sollte diese Arbeit bey dem *besseren* Theile des philosophischen Publikums Beyfall finden, so bin ich entschlossen, einen Commentar über die *Fichtesche* Wissenschaftslehre auszuarbeiten, und herauszugeben, worinn ich die einzelnen Deduktionen, die *Fichte* in der strengsten systematischen Form aufgestellt hat, nach meiner eignen Ansicht zu erklären mich bestreben werde. Auf den Beyfall der *bestallten* Richter philosophischer Schriften rechne ich nicht. Aber auch der bessere Theil des Publikums,

kums, das an philosophischen Untersuchungen Interesse findet, rechnet nicht mehr auf ihr Urtheil, wie der Absatz der Schriften, auf die ihr Verdammungsurtheil gefallen ist, offenbar beweiset. Ihr *literarisches* Anathema ist bereits eben so verächtlich geworden, als das *religiöse* des Papstthums.



... das an ...
... rechnung nicht ...
... und die ...
... offenbar ...
... ist ...
... das ...

Jena, gedruckt bey Prager et Comp.

11.2.75

12.7.79 Kop. Titell.

Schad, Johann Baptist,

Grundriß der Wissenschaftslehre zum Behufe seiner Vorlesungen

Jena 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B I 12

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11915673-1